Grützmacher

Jesusverehrung oder Christusglaube?

Gegen den religiösen Rückschritt!

Der Dreieinige Gott.

Jesusverehrung oder Christusglaube?

Vier Vorlesungen

von

D. Richard H. Grützmacher,
Professor der Theologie in Rostock.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
1910.

Vorwort.

Die Stimmen, die von der christlichen Religion und Theologie einen Rückschritt nach dem andern verlangen, mehren sich. Der trinitarische Gottesgedanke des Christentums soll vor dem unitarischen des Judentums zurücktreten, der religiöse Glaube an Christus soll sich vom heidnischen Heroendienst und römischen Heiligenkultus ablösen lassen. Die Stelle des geschichtlichen Jesus will eine freischwebende und „vernünftige" Christusidee einnehmen. Dawider gilt es sich zu wehren und die noch immer unüberbotene religiöse und geschichtliche Eigenart des Christentums kräftig herauszuarbeiten und zugleich auf die unbewußte Selbstironie, die alle jene Bestrebungen „religiösen Fortschritt" zu nennen vermag, hinzuweisen. Diesen Dienst wollen die vier Vorlesungen über den „Dreieinigen Gott" und „Jesusverehrung oder Christusglaube?" an ihrem Teil zu leisten versuchen.

Rostock, September 1910.

Richard H. Grützmacher.

Der Dreieinige Gott!

Großzügiger und bedeutungsvoller pflegt das Leben der Menschen zu verlaufen, die sich um die Lösung ihnen gestellter Aufgaben bemühen, als das Dasein derer, die sich an der Abwicklung ihres selbst entworfenen Programms zerarbeiten. Nur wo überindividuelle Notwendigkeiten walten, gelingt es auf die Dauer, Ohr und Kraft auch der anderen zu gewinnen, während deren Auge sich auch noch so leuchtendem Blitzen einer geistvollen Individualität müder werdend verschließt. Auch in der Wissenschaft ist es ähnlich. Die großen zündenden Themata erwachsen doch aus der Gesamtentwicklung, aus einem universellen Ziel oder einer viele umfassenden Notlage und drängen die oft mit wunderbarem Spürsinn allein zurechtgemachten „Probleme“ schnell in den Hintergrund. Die Theologie beginnt allmählich wieder in eine Lage einzurücken, wo konzentrierte Arbeit an zentralen Fragen ihr mit immer drückenderer Notwendigkeit auferlegt und sie von allen noch so interessanten Seitenwegen zurückgerufen wird. Es sind mancherlei Mächte, die zu diesem Ziele drängen. Das Zunehmen religiösen Fragens erheischt Antworten auf das tiefste Wesen religiösen Glaubens, die Unentschiedenheit für das Christentum, der Widerwille gegen die Kirche nötigen, deren spezifische Merkmale herauszuarbeiten und für sie einzutreten. Der Kampf um Jesus bezieht sich nicht mehr auf einzelne Aussprüche oder Seiten seiner Person, sondern deren geschichtliche wie überweltliche Wirklichkeit. Andere Religionen und geistige Mächte suchen das

Christentum restlos zu verdrängen. Aber auch in der innertheologischen Entwicklung beginnt man des Blickes auf die vielen rein geschichtlichen Details und die menschlich individuellen Erlebnisse und deren Analyse als vornehmsten Gegenstand theologischer Arbeit müde zu werden und richtet das Auge wieder stärker zurück zu dem Wort, das durch die geschichtliche Offenbarung uns ward, und seinem göttlichen Reichtum; ja höher steigt noch der Blick zu dem Gott, der allein Gegenstand wirklicher Religion ist, der die christliche Offenbarung wirkte und die christliche Kirche allein lebendig zu erhalten vermag. Der christliche Gott rückt wieder in den Mittelpunkt theologischer Arbeit und sie eilt wieder zu dem Objekte, dem sie ihren Namen verdankt und in dem in der Tat dauernd ihre Eigenart und ihr wissenschaftliches Sonderrecht beschlossen liegt. Darum scheint es mir von symptomatischer Bedeutung und mehr als ein Zufall zu sein, wenn auf dem Braunschweiger theologischen Ferienkursus die beiden Themata: „Theozentrische Theologie" und der „Dreieinige Gott" zur Behandlung kommen. In ihnen birgt sich mehr als das individuelle Interesse einzelner Theologen oder der Wunsch einer Kursusleitung nach Abwechslung in den Themata; wir dürfen vielmehr in dieser Konzentration auf den Gottesbegriff und seine nähere christliche Bestimmung ein Ziel erblicken, auf das sich die christliche Theologie unserer Tage mehr und mehr hingedrängt sieht, um dem religiösen Sehnen zu wirklich gesunder Erfüllung zu verhelfen, um die Kämpfe unserer Zeit für die Eigenart des Christentums, das charakteristische Wesen Jesu und seiner Gemeinde zur Entscheidung zu führen und die Theologie vor Rückschritten zu bewahren und zu einer fruchtbaren Weiterentwicklung zu bringen. Infolgedessen dürfen wir auch ein Hinausgehen über das Maß des für individuelle Hypothesen immer nur begrenzten Interesses und der nur beschränkten Bereitwilligkeit zur Mitarbeit erwarten und von allen Theologen und Christen eine Vertiefung und Einarbeitung in die Aufgaben einer theozentrischen und trinitarischen Theologie erbitten und erhoffen.

I.

Kann über die Bedeutung des Gottesgedankens für die gesamte Theologie und Religion sonderlich nach Schäders Ausführungen in seiner „Theozentrischen Theologie" kein Zweifel mehr bestehen, so erhebt sich die weitere Frage nach der näheren Bestimmtheit dieses Gottesbegriffes und sofern es sich doch um den christlichen Gott handeln soll, ergibt sich das Problem seiner spezifischen Eigenart. Auch die moderne liberale Theologie ist an ihm nicht vorübergekommen, ja je mehr sie von allen übrigen christologischen, soteriologischen, eschatologischen Gedankengängen des Christentums preisgegeben hat, desto stärker hat sie ihre Aufmerksamkeit auf den Gottesgedanken konzentriert, um wenigstens an ihm den Fortschritt der christlichen Religion zu verdeutlichen. Allein man kann sonderlich bei Anwendung der von diesen Theologen sonst so streng gehandhabten religionsgeschichtlichen Methode nicht zugeben, daß ihnen der Nachweis spezifisch christlicher Merkmale am Gottesgedanken gelungen sei. Als Beispiel wähle ich zwei Schriften. eine mehr populäre die von Bousset „Unser Gottesglaube" (1908) und dann Wendts abgeklärtes wissenschaftliches „System der christlichen Lehre" (1906). Bousset weist auf den Inhalt hin, der im Begriff Gott überhaupt steckt und dann auf das „unser", welches wir hinzufügen. Daraus ergibt sich genauer, daß Gott „der Herr ist Himmels und der Erden, der wunderbare und unbegreiflich starke Gott" (12) und daß er „Vater" ist (vgl. 11, 12, 25). Weiter besteht noch die Eigentümlichkeit des christlichen Evangeliums darin, daß es den Gott verkündet, welcher „in erster Linie die einzelne menschliche Seele sucht und will" (20). In der Kombination „Gott und die Seele" liegt neben dem „Vatersymbol" das eigentlich Neue des christlichen Gottesbegriffes — Formeln, die seit Harnacks „Wesen des Christentums" ja recht geläufig sind und den Prozeß der Dogmenbildung verhältnismäßig sehr rasch durchlaufen haben. Wendt findet den Fortschritt der Gottesanschauung Jesu nicht darin, „daß Jesus irgendwelche bisher ganz unbekannte Eigenschaften Gottes verkündigte, sondern darin, daß er in dem Gesamtbilde von Gott der einen Eigenschaft der väterlichen Liebe eine

überragende, für das ganze Wesen und Verhalten Gottes maßgebende Bedeutung zuwies" (77). Aber ist nun in der charakterisierten Auffassung Gottes wirklich etwas spezifisch Neues, speziell Christliches gegeben? Wie wenig Bousset und Wendt das ernstlich zu behaupten willens und in der Lage sind, kann man schon aus dem zuletzt zitierten Satze von Wendt herausklingen hören, dem sich eine Reihe noch viel deutlicherer Retraktionen zugesellen, welche die Behauptung, daß in den angeführten Zügen etwas Neues läge, so gut wie ganz wieder zurücknehmen. Wendt konstatiert, wie die sittliche Anschauung vom Wesen Gottes schon bei den Propheten vorhanden war und belegt den Satz: „Oft auch war Gott einem Vater verglichen" (75) durch Zitation von nicht weniger als dreiundzwanzig alttestamentlich kanonischen und apokryphischen Stellen. Bousset konstatiert, daß nach den beiden von ihm akzentuierten Hauptrichtungen der Gottesvorstellung der christliche Gottesglaube „nur die klarste Ausprägung alles dessen ist, was in der langen Geschichte der Religionen mühsam nach Gestaltung gerungen hat" (12); auch in der Verbindung: Gott und die Seele kommt nur ein „Grundzug zum vollendeten Ausdruck, der in allem religiösen Leben vorhanden ist" (16), wenn dann auch der Versuch gemacht wird, die sonst sich schon findenden Ansätze zum religiösen Individualismus als nur „leise und schüchtern" möglichst von dem christlichen zu distanzieren (21). In bezug auf das Gottvatersymbol heißt es: „Jesus hat diesen Ton nicht zum erstenmal angeschlagen, er erklang vor ihm in der jüdischen sowohl wie in der hellenischen Religionswelt. Aber nirgends ist der Gottvaterglaube mit der Sicherheit und Schlichtheit, mit der Kraft und Ausschließlichkeit erfaßt wie hier und nirgends in dieser Bestimmtheit auf das einzelne persönliche Leben bezogen" (25). Aus diesen Sätzen ergibt sich doch der deutliche Verzicht, einen inhaltlichen und qualitativen Unterschied zwischen dem christlichen Gottesglauben einerseits und dem jüdisch-heidnischen andererseits zu machen. Man beschränkt sich auf die Behauptung, daß der schon restlos vorhandene Inhalt der christlichen Gottesvorstellung quantitativ stärker und ausschließlicher in den Mittelpunkt der religiösen Verkündigung gerückt und in der Form „schlichter und sicherer" geltend gemacht ist — Behauptungen, die abgesehen von

ihrer wirklich sehr großen Schlichtheit und Bescheidenheit in der Feststellung des Neuen und Epochemachenden, welches das Christentum in die Religionsgeschichte der Menschheit gebracht hat, auch noch unerweisbar sind. Selbst zur Auftrennung dieser dünnen Fäden in dem eigenen Gespinst reicht uns Wendt noch das Messer eigenhändig dar. Er macht nämlich darauf aufmerksam, wie wenig Jesus selbst daran gedacht habe, mit diesen Sätzen über Gott irgend etwas Neues vorzutragen: „Deshalb hat Jesus seine Gottesvorstellung auch nicht besonders gerechtfertigt und verteidigt. Er legte sie seiner Predigt wie ein Axiom zugrunde, das den Hörern unmittelbar einleuchten muß“ (75), oder — richtiger wohl noch — denen, die auf dem Boden der alttestamentlichen Religion standen, längst eingeleuchtet hatte. So wenig Jesus das Neue seiner Gottesvorstellung betonte, so wenig hat es nach Wendt die erste christliche Gemeinde begriffen: „Der Christenheit im großen und ganzen fehlte schon in der apostolischen Zeit ein deutliches Bewußtsein von dem Fortschritte der Gottesanschauung Jesu der alttestamentlich jüdischen gegenüber“ (76).

In der Tat ein merkwürdiger „Fortschritt“, dem sich 1. kein klarer Inhalt geben läßt, 2. der sich als schon früher vorhanden nachweisen läßt, 3. von seinem ersten Verkündiger niemals als solcher bezeichnet worden ist, 4. von dessen erster Jüngergemeinde erst recht nicht als etwas Neues erkannt ist! Wir urteilen darum wohl richtig, wenn wir allein auf Grund der eigenen Darlegungen der betreffenden Theologen behaupten, daß ihr Versuch, eigentümliche Züge in der christlichen Gottesanschauung nachzuweisen, gänzlich mißlungen ist und sich nur aus dem anerkennenswerten, aber durchaus erfolglosen Streben erklärt, wenigstens an einer entscheidenden Stelle etwas Spezifisches und Eigenartiges für die christliche Religion zu reservieren. Das aber ist so nur möglich bei einer nicht genügend scharfen Anwendung der religions-historischen Methode und bei einer in den Quellen nicht genügend fundamentierten einseitigen Heraushebung einzelner Züge aus der urchristlichen Verkündigung. Denn beispielsweise dominiert der Vatergedanke keineswegs so ausschließlich bei Jesus, sondern auch der richtende und fordernde Gott behält seine Stelle. Bei richtiger moderner Gleichnisexegese darf ja z. B. im Gleichnis vom ver-

lorenen Sohne der Vater nicht auf Gott und seine Gesinnung, sondern muß auf Jesus bezogen werden (s. Knoke, „Das Gleichnis vom verlorenen Sohn", N. K. Z. 1906 S. 407 ff.). Und gerade Deißmann teilt uns mit, daß in einem ägyptischen Briefe auch ein verlorener Sohn vorkomme, der zu seiner Mutter spricht: „Versöhne dich mit mir, ich weiß, ich habe gesündigt". (Das Urchristentum und die unteren Schichten S. 13.) Aber auch der von Bousset betonte Individualismus in der urchristlichen Verkündigung wird auf das stärkste ergänzt und eingeschränkt durch die Beziehung Gottes zur ganzen Welt, zu einem Reich, kurz durch einen kräftigen Sozialismus. Deißmann meint darum, daß sich das Interesse für die Individuen und die Masse die Wage hielten (vgl. l. c. 31 ff.). Und inwiefern Jesus das Wesen Gottes als Vater und Herrn „sicherer und schlichter" als die Propheten verkündigt haben soll, ist undeutlich und beruht auch nur auf einem unbegründeten Geschmacksurteile. Ja auch manches heidnische Gebet, manches Bekenntnis der Mysterienfrömmigkeit erreicht eine Höhe der objektiven Vorstellung von Gott und eine Intensität der subjektiven Gottinnigkeit, wie sie wirklich nicht durch die Züge überboten werden, in denen man das Eigentümliche des christlichen Gottesglaubens sehen will. Und wenn man sagt, daß aber jene heidnischen Parallelen dadurch an Gewicht und Wert verlören, weil sie in so viele andere unreine und abergläubische Vorstellungen eingebettet seien, weil so viel Mythologie sie umgäbe, so muß man doch sagen, daß es nach Boussets und Wendts Meinung bei Jesus und in der ersten christlichen Gemeinde nicht anders gestanden haben soll. Jesus redet ja wie von Gott so auch vom Teufel und den Dämonen, die erste Gemeinde bildet ja dann oder akzeptiert allerlei „mythologische Vorstellungen" über Jesus und den Geist.

Auf dem von Wendt und Bousset eingeschlagenen Wege kommt man auch nicht einen Schritt weiter und es gelingt auch nicht, im bescheidensten Umfange und Maße oder auch nur in einem nebensächlichen Punkte irgendeine Eigenart für die christliche Gottesanschauung in Anspruch zu nehmen. Die eigene religionsgeschichtliche Methode, die man sonst so scharf ausgebildet hat, und mit deren Hilfe man überall Analoges und Gleichartiges erkennen wollte, führt gerade in der Gotteslehre bei rücksichtsloser, kon-

sequenter, dogmatisch und voreingenommener Verwendung zu der restlosen Zerstörung des Dogmas von der spezifischen Eigenart der allgemeinen Züge im christlichen Gottesbilde. Eine energische Durchführung der religionsvergleichenden Methode führt nämlich zu der Erkenntnis, daß gerade Gottvaterglaube und religiöser Individualismus auch schon vor Jesus vorhanden gewesen sind und durch ihn höchstens einige nur stimmungsmäßig zu erfassende Nüancen erfahren haben. Was Zahn vom Vaterunser sagt: „Das Vaterunser konnte und kann noch heute jeder Jude beten, der von Jesus nichts weiß oder wissen will" (Matthäuskommentar, S. 268), gilt in bezug auf alle die bisher berührten Punkte in der Gotteslehre; sie finden sich schon im Judentum, zum Teil auch im vorgeschrittenen Heidentum. Mit Recht sagt darum auch Feine: „Jesus hat nicht eine neue Gottesverkündigung bringen wollen. Sein Gott ist der im Alten Testament geoffenbarte Gott" (Theologie des Neuen Testamentes 1910, S. 20). „Daß Jesus Gott als ‚Vater' der Menschen angesehen wissen will, ist zunächst nichts Besonderes. Auch andere Religionen haben dazu Analogien. Die Griechen verehrten den Vater Zeus, die Germanen den Allvater. Die alttestamentliche Religion aber und das Judentum enthalten direkte Voraussetzungen für Jesu Glauben an Gott als den Vater" (l. c. S. 23). Dann allerdings sucht Feine zu zeigen, wie Jesus doch „eine bis dahin in der Welt unerhörte Gottesverkündigung" (S. 25) gebracht hat, sofern „Jesus das Verständnis Gottes als des Vaters in den Mittelpunkt des Gottesglaubens stellt und auch vor den Schranken des jüdischen Volkstums nicht Halt macht" und bei ihm Gott „als der väterlich liebende in seinem eigentlichen Wesen erkannt wird" (24). Allein hinsichtlich des Universalismus könnte man wieder in dem Heidentume eine noch stärkere Annäherung an Jesu Gottesglauben als in dem — doch zum Teil auch schon bei den Propheten stark zum Universalen drängenden — Judentum finden und würde so wieder nicht zu einem spezifischen Fortschritt in der Gottesanschauung Jesu gelangen. Die Eigentümlichkeit der Gottesanschauung Jesu liegt auch nicht in dem stärkeren Hervorrücken des einen — schon vorhandenen — Elementes der Liebe — auch das ergebe noch keine differentia specifica —, sondern in der Verbindung und Erscheinung, die diese Vaterliebe

in der Person und in dem Werke Christi gefunden hat, d. h. aber in der Linie der trinitarischen Bestimmtheit. Das ist auch Feines Grundmeinung, wenn er seinen Abschnitt über Jesu Gotteserkenntnis in dem Satze auslaufen läßt: „Wollen wir also noch tiefer in Jesu Erkenntnis Gottes als des Vaters eindringen, so müssen wir untersuchen, welches der religiös-sittliche Inhalt der Person Jesu war, in welchem Sinne er sich als ‚Sohn' des ‚Vaters' wußte, und in welchem Zusammenhang sein Selbstbewußtsein mit seiner Lebensaufgabe stand" (l. c. 26). Sehen wir von dieser Linie aber hier noch ab, so können wir unser Urteil über Jesu Gottesglauben in der Beschränkung, wie ihn Bousset und Wendt berücksichtigen, dahin zusammenfassen, daß in ihm keine spezifisch neuen, das Christentum allein charakterisierenden Züge wahrnehmbar sind. Wenn unsere alten Dogmatiker diese Bestandteile der Gotteslehre zu den articuli mixti gerechnet haben, so urteilten sie vorurteilsloser und dogmatisch ungebundener ohne genauere Kenntnis des modernen religionsgeschichtlichen Materials, als dessen Besitzer, die durch ihren Antitrinitarismus dogmatisch genötigt sind, eine Eigentümlichkeit im Gottesgedanken des Christentums überhaupt zu finden. Bei einer Ausschaltung des Trinitätsgedankens aus dem christlichen Gottesbegriff läßt sich für diesen kein einziger wirklich eigenartiger Zug gewinnen oder — anders ausgedrückt — charakterisiert die trinitarische Bestimmung den christlichen Gottesgedanken nicht, so gibt es keinen spezifisch christlichen Gottesglauben.

II.

Den trinitarischen Glauben aber für das Christentum als Sondergut in Anspruch zu nehmen, scheint erst recht durch die neuere religionsgeschichtliche Forschung unmöglich gemacht zu sein, die zu ihm zahlreiche Parallelen festgestellt haben will. Allein zunächst gilt es mit dem Irrtum zu brechen, als sei die Sammlung des Materiales erst eine Leistung unserer Tage. Sehe ich recht, so findet es sich abgesehen von einigen Ergänzungen in Useners bald zu berücksichtigender Abhandlung schon vollständig in den einleitenden Partien von Fr. Chr. Baurs: „Die

christliche Dreieinigkeitslehre" vom Jahre 1841 (cf. Auch A. G. Meier: Die Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entwicklung 1844 S. 4—24). Bei aller Anerkennung, wie etwa „die allgemeine, logische Grundform" der Trinitätslehre in Indien deutlicher als sonstwo hervortritt (vgl. S. 10) oder „wie die Momente, welche der christlichen Idee der Dreieinigkeit zugrunde liegen, im Platonismus bestimmter als sonstwo hervortreten" (S. 44), kommt der — wahrhaftig nicht dogmatisch voreingenommene, kritisch aber ein ganz Teil schärfer als viele Neuere veranlagte — Baur zu dem prinzipiellen Resultat: „Daß Gott ein dreieiniger Gott ist, ist die das Christentum sowohl vom Heidentum als Judentum unterscheidende Grundlehre" (S. 5). Und so ist es in der Tat, wie eine kurze Prüfung des hauptsächlichsten religionsgeschichtlichen Materiales zu zeigen vermag. Im Alten Testament steht die Lehre vom dreieinigen Gott nicht — das hat man ja gerade von modern liberaler Seite immer wieder betont und gern unsere alten Dogmatiker, die dieser Meinung waren, deshalb verspottet. Und so gewiß wir auch glauben, daß man vom Standort der im Neuen Testament offenbarten Trinität Spuren und Anbahnungen im Alten Testament zu beobachten vermag, so gewiß sind diese Spuren viel zu gering und diese Anbahnungen viel zu schmal, als daß sie von sich aus ohne neue Bewegungen in der Geschichte und dementsprechende Gedankenbildungen trinitarischen Glauben geschaffen hätten. Auch aus dem Spätjudentum wie aus Philo sind gewiß die Vorstellungen von allerlei Gott bald näher- oder fernerstehenden Mittelwesen zu gewinnen[1]), aber niemals eine Dreizahl — darunter einen Menschgewordenen —, die als ewiger Bestand und volle Erschließung des göttlichen Wesens erscheint. Auch Wundt verzichtet darum auf eine Ableitung aus „den Emanationsgedanken der jüdischen Theosophen" (Religion und Mythus, 1. Aufl., S. 539) und R. Seeberg äußert sich bei aller Reserve, die bei der geringen Erforschung dieses Gebietes geboten erscheint, doch dahin: „Soviel ich urteilen kann, würde sich bei einer derartigen Arbeit herausstellen, daß die religiösen Motive der jüdischen

[1]) Auf die Zusammenhänge der Trinitätslehre mit der Engellehre hat besonders schon Weiße in „Studien und Kritiken" 1841 und in seiner „Philosophischen Dogmatik" I 1855 aufmerksam gemacht.

Mittelwesentheorie und der urchristlichen, triadischen Anschauung nichts miteinander gemein haben, indem die absolute Transzendenz Gottes, die jener Theorie zugrunde liegt, dem urchristlichen Empfinden fremd war". (Zum dogmatischen Verständnis der Trinitätslehre in „Theologische Studien" Th. Zahn dargebracht. S. 349 Anm. 1.) Damit erscheint dann die eine Hauptquelle, die seit D. Fr. Strauß als besonders brauchbar zur Erklärung mythischer Bestandteile im Urchristentum herangezogen wurde, für unser Problem verstopft. Infolgedessen sind auch die weitaus meisten neueren Forscher der heidnischen Fährte nachgegangen. Zimmern weist uns auf Babylon hin und zwar auf Ea, Marduck, Feuergott, auf den letzteren „namentlich auch im Hinblick auf die eigenartige Verbindung von Geist und Feuer in der Pfingstgeschichte (Act. 2, 3) und in den Worten Johannes des Täufers über die Taufe Jesu mit heiligem Geist und Feuer" (Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl. 1902, S. 419). Was die historischen Zusammenhänge angeht, so sieht sich Zimmern selbst zu der Restriktion genötigt: „Selbstverständlich würde es sich hier wieder nur um unbewußtes Nachwirken alter babylonischer Ideen handeln und würde auch die Möglichkeit in Betracht zu ziehen sein, daß die neutestamentliche Trias, Vater, Sohn und Geist, erst durch das Medium der persischen Trias Ormuzd, Mithra und Feuer hindurch mit der babylonischen Trias Ea, Marduck und Feuergott zusammenhingen" (Nr. 419). Allein da der Zusammenhang zwischen jenen persischen und den neutestamentlichen Gedanken eine durch nichts bewiesene Hypothese ist, wird die dadurch wahrscheinlicher zu machen versuchte Abhängigkeit von der babylonischen Gedankenreihe historisch noch unwahrscheinlicher; denn warum diese Vorstellung im ganzen Alten Testamente, das ja babylonischen Vorstellungen so viel zugänglicher gewesen sein soll, unter der „Schwelle des Bewußtseins" geruht haben soll, um dann Matth. 28, 19 plötzlich über diese Schwelle zu treten, ist doch wohl ein wenig zu rätselhaft, um Glauben zu finden. Nicht minder gesucht ist aber auch die Verknüpfung des neutestamentlichen Geistes mit dem Feuer aus einem babylonischen Anklang abzuleiten, da die Kombination zwischen Geist und Feuer in der diesem neutestamentlichen Gedanken zweifellos zugrunde liegenden Stelle Joel K. 3, 1 ff. gegeben ist.

Endlich aber ist es völlig verfehlt, in der Erscheinungsform und in dem Vergleich des neutestamentlichen Geistes mit dem Feuer ein für diesen in dem Maße charakteristisches Phänomen zu sehen, daß er aus einem Feuergott erwachsen sein könnte. Bei Zimmern bleibt wie bei einer Reihe anderer Analogien als Parallele übrig, daß man in Babylon drei mit völlig anderen Funktionen begabte Hauptgötter enger miteinander — vor allem zu kultischen Zwecken — bei fortbestehendem Polytheismus vereinigt hat, während im Christentum der eine Gott in dreifacher Gestalt und heilsgeschichtlicher Wirksamkeit erscheint. Bei dieser Vereinigung zu einer Dreiheit spielt in den polytheistischen Religionen noch die Tendenz eine Götterfamilie, und zwar im denkbar kleinsten Stile herzustellen, eine bedeutsame Rolle. Sind in Babylon wenigstens Marduck und Ea durch das physische Sohnesverhältnis miteinander verknüpft, so in der ägyptischen Trias Osiris, Isis, Horus Vater, Mutter und Sohn.[1]) Infolgedessen ist es verständ-

[1]) Ein mir zugesandtes Blatt, das die Überschrift: Clio, Beiträge zur alten Geschichte. Sonderabdruck aus Band IX, Heft 3 trägt, enthält eine kurze Anregung von S. Issleib: „Sind die Geburtsgeschichte Christi und die christliche Dreieinigkeitslehre von Ägypten beeinflußt?“ In ihr wird auf die ägyptische Königssage verwiesen, nach der der König nach seiner Thronbesteigung Gott wird, neben dem der ihm übergeordnete Gott-Vater bestehen blieb. Ferner wurden der König und sein Ka (Schutzgeist) gleichzeitig geboren und blieben als Wesen Gottes durchweg unzertrennlich. An dieses Referat wie an die Erinnerung mehrfacher Beziehungen zwischen Ägypten und der Bibel schließt der Verfasser die Behauptung: „Infolgedessen war eine Übertragung der ägyptischen Königssage leicht möglich, und die christliche Dreieinigkeitslehre konnte dadurch in ihrer Entwicklung wesentlich beeinflußt werden.“ — Sind ägyptische Einflüsse auf das Neue Testament bisher keineswegs erwiesen und erklärt sich die Entstehung der christlichen Dreieinigkeitslehre (vgl. unten Abschnitt III) vollauf aus innerchristlichen Motiven — das scheint auch der Verfasser anzuerkennen, wenn er nur von einem Einfluß auf ihre Entwicklung redet — so sehe ich nicht ein, inwiefern die skizzierten Gedankenreihen für die christliche Dreieinigkeit in Betracht kommen. Ist das Referat vollständig, so hat man nach ihm in Ägypten selbst diese drei Größen niemals zu einer Dreieinigkeit, zu einem genus proximum zusammengefaßt, sondern man hat einmal nach weitverbreiteter antiker Auffassung den König in nahe Beziehung zur Gottheit gesetzt, und zwar so, daß er erst nach seiner Thronbesteigung Gott wurde und stets geringer als der Vatergott blieb, d. h. ohne ihn zu einem wirklichen gleichwertigen Bestandteil des göttlichen Lebens zu machen, dann aber hat

lich, wenn man auch die urchristliche Dreieinigkeit gern in dieses Schema zwingen möchte. Zimmern ist noch vorsichtig, wenn er sagt: „Schwieriger ist die Frage, ob auch bei der neutestamentlichen Trias Gott-Vater, Gott-Sohn und Geist (πνεῦμα) Gottes der letztere ursprünglich (entsprechend dem meist femininen Geschlechtes Ruach im Hebräisch-Aramäischen) weiblich zu denken und mit der ‚Mutter Gottes' zu identifizieren ist" (l. c. 440). Usener dagegen macht den heiligen Geist auch im Urchristentum ursprünglich zu einem weiblichen Wesen auf Grund einer einzigen Stelle im apokryphen Hebräerevangelium — ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα[1]) — um mit leichter Hand die dagegen sprechenden Instanzen beiseite zu schieben: „Vor dem Wortlaute der griechischen Evangelien mußte freilich diese älteste und natürliche Dreieinigkeit zu Dunst zerrinnen. Aber die Dreieinigkeit war vorhanden und man mußte sich mit dem neutralen Pneuma abfinden" (Rheinisches Museum für Philologie 1903, S. 43). In Wirklichkeit kommt natürlich für die Frage, ob im Neuen Testament der Geist weiblich gedacht ist, der griechische Sprachgebrauch, hinter den in die Vorstellungen der Urgemeinde zurückzugehen wir keinerlei durch Quellen gesicherte Basis haben, in Betracht, und der ist durchweg neutrisch oder zum Maskulinum neigend, wie das Johannesevangelium (z. B. 16, 14) zeigt; dazu kommt, daß es im Neuen Testament an jeder Spur einer weiblichen Vorstellungsform fehlt und der Geist gerade in den Geburtsgeschichten — wenn man diese Problemstellung überhaupt aufwerfen will — durchaus als Vertreter des männlichen gegenüber dem weiblichen Prinzip erscheint, was gerade Männer wie Usener, wenn sie religionsgeschichtliche Analogien zur Geburtsgeschichte aus dem Heidentum heranziehen, sehr gern anerkennen. Man muß in der Tat erst mit Usener die katholische Volkstrinität, Joseph, Maria, Jesus heranziehen, um zu den heidnischen Familientriaden eine Analogie im Urchristentum zu gewinnen. Vor dem neutestamentlichen Tatbestand zerrinnen allerdings derartige

---

man nach allgemeiner ägyptischer Psychologie dem König im Ka einen Doppelgänger gegeben, der natürlich wie der König selbst auch göttlichen Charakter tragen mußte.

[1]) Vgl. dazu auch W. Bauer: Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen, 1909, S. 51, Anm. 1.

Phantasien, denen bei ernsten wissenschaftlichen Forschern zu begegnen einen überaus peinlichen Eindruck macht, zu „Dunst."

Häufiger herangezogen sind auch triadische Bildungen der indischen Religionen, so die des Hinduismus, in dem Vishnu, Çiva und Brahma vereinigt erscheinen. Wollen wir auch kein Gewicht auf die chronologische Unbestimmbarkeit des erstmaligen Auftretens dieser Bildung legen, so will es doch beachtet sein, daß neben dieser Dreiheit sich ebensogut die noch enger gestaltete Zweiheit zwischen Vishnu und Çiva ohne Brahma findet, die beweist, wie wenig es sich hier um eine wirklich innere unauflösliche Einheit handelt. Bedeutung und Motiv dieser Bildung im Verhältnis zur christlichen hat darum Ed. Lehmann in Chantepie de la Saussayes Religionsgeschichte II, 1905 richtig dahin bestimmt: „Bekannter ist eine andere Verbindung, in der sie mit Brahma zusammen als eine Art Dreieinigkeit Trimurti auftreten, wo das Absolute sich in Brahma als Schöpfer, in Vishnu als Erhalter und in Çiva als Zerstörer und Erneuerer manifestiert. Mit der christlichen Trinität, zu deren Gunsten oder Ungunsten man oft genug die indische Parallele hat anwenden wollen, hat diese Götterkombination nur geringe Ähnlichkeit, Trimurti ist nie ein Dogma oder eine wirkliche Theorie geworden; auch hat sie weder für den Glauben noch in der Spekulation nennenswerte Bedeutung gehabt. Sie ist lediglich eine Äußerung des indischen Synkretismus, des Eifers, die Kulte zu vereinigen und auszugleichen, der uns besonders im Hinduismus auf Schritt und Tritt begegnet" (l. c. 142).

Abgesehen also davon, daß man inhaltlich höchstens eine Parallele zwischen Brahma und dem christlichen Vatergott und eine zwischen Çiva, soweit er Erneuerer ist, mit dem Geiste ziehen könnte, während zwischen der erhaltenden Tätigkeit des Vishnu und der erlösenden Jesu keinerlei Analogie besteht, handelt es sich in Indien einfach um mehrere an und für sich völlig selbständige Götter, die bald zu Zweiheiten, bald zu Dreiheiten für den Kult vereinigt werden und in denen das spekulativ pantheistische Denken dann Ausdrucksformen des Absoluten zu sehen vermochte. — Eine außerordentliche Reduktion des vergleichbaren religionsgeschichtlichen Materiales hat Söderblom in seiner unserem Gegenstande gewidmeten Spezialschrift: „Vater, Sohn und Geist unter den heiligen Drei-

heiten und vor der religiösen Denkweise der Gegenwart" (Tübingen 1909) vorgenommen. Er bespricht nacheinander die mythologische, die hierarchische und vermittelnde, die aufzählende und wiederholende Dreiheit (vgl. S. 5), um zu dem Resultate zu kommen, daß von keiner dieser religionsgeschichtlichen Bildungen die christliche geschichtlich abhängig ist und zudem „diese Gruppen von Dreiheiten eine bedeutsame Rolle in der volkstümlichen und der theologischen Interpretation der christlichen Trinität spielten, ohne indes ihren wirklichen und ursprünglichen Charakter zu lehren" (12). Dagegen glaubt auch Söderblom, noch „in der buddhistischen Lehre von den drei ‚Juwelen' ratna oder den drei ‚Zufluchtsstätten' sarana die vollkommene Analogie zu der christlichen Trinität" (S. 18) zu finden. Er schränkt diese Analogie allerdings zunächst in der verschiedensten Richtung recht stark ein, indem er die christliche Trinität selbständig entstanden denkt: „Dasselbe religionsgeschichtliche Gesetz, dessen wir im Buddhismus, in der Bildung des Triratna gewahr werden, wirkte auch im Urchristentum, aber aus dessen eigenen Voraussetzungen" (38), und indem er dann noch „höchst instruktive Differenzpunkte zwischen den beiden Glaubensformeln" (S. 18) anerkennt. Söderblom will also nicht mehr als die Auswirkungen eines gleichen Gesetzes in der buddhistischen und christlichen Bildung anerkennen. Aber auch zu dieser Folgerung können wir uns bei genauerer kritischer Vergleichung beider Größen nicht verstehen. Söderblom charakterisiert die buddhistische Dreiheit als eine „monotheistische Dreiheit im Unterschiede von polytheistischen Dreiheiten" (S. 26) und will sie gerade durch diese Bestimmtheit der christlichen verwandt erscheinen lassen. Er übersieht aber dabei, daß es sich im Buddhismus gar nicht um eine religiöse Größe, gar nicht um eine Differenzierung in der Sphäre des Göttlichen handelt und darum die Anwendung des Begriffes Monotheismus völlig verfehlt ist. Denn darin herrscht doch unter allen sachkundigen Forschern jetzt völlige Einheit, daß der ursprüngliche Buddhismus keinerlei Gottesbegriff gekannt hat, daß er nur eine praktische Lebenslehre, aber keine Religion war, wenn man zu deren Merkmalen den Gottesgedanken macht. Und aus diesem Urbuddhismus stammt nun das dreifache

Kleinod Buddha, Dharma, Samgha, die alle drei in der Ebene dieser Welt und Wirklichkeit liegen. Für die christliche Dreieinigkeitslehre aber ist ja doch gerade die Wendung charakteristisch, daß innerweltliche göttliche Erscheinungs- und Wirkungsformen in das Wesen Gottes verlegt werden. Eine irreligiöse und religiöse Dreiheit kann darum nimmermehr als Auswirkung eines gleichen „religionsgeschichtlichen“ Gesetzes in Anspruch genommen werden. Weiter aber fehlt es an jeder inhaltlichen Parallele zwischen der näheren Bestimmung, welche die drei Glieder der buddhistischen und christlichen Trinität an sich tragen. Mag man sie auch so umordnen, daß Christus an die erste Stelle tritt, um Buddha gegenüber zustehen, und mag man auch noch eine Übereinstimmung zwischen der buddhistischen Gemeinde (Samgha) und dem Geist als gemeindebildendem Prinzip zurechtkünsteln, so wüßten wir doch nicht, wie selbst im religionsgeschichtlichen Verwechselspiel besonders versierte Spieler den Vater und das Dharma (Lehre) einander anzugleichen vermöchten.[1]) Es bleibt in der Tat als gleiches Gesetz nur übrig, daß die Zahl Drei eine Rolle im Buddhismus wie im Christentum spielt, und damit reduziert sich Söderbloms Beobachtung auf den Grundgedanken von Useners Abhandlung, der die christliche Dreieinigkeit aus den Keimtriebe der auch sonst mit besonderer Triebkraft ausgerüsteten Zahl Drei restlos erklären will. Da wir gerade vom Buddhismus herkommen, können wir uns zunächst einmal daran erinnern, daß in dieser Religion die hervorstechende ursprüngliche heilige Zahl nicht die Drei ist, sondern die Vier. Buddha selbst verkündet als höchstes Gut seiner Stiftung, seiner Lebenslehre in der Predigt zu Benares die vier heiligen Wahrheiten; das dreifache Kleinod ist sicher eine spätere, wahrscheinlich erst in der Gemeinde vollzogene Bildung. Bei einem weiteren Umblick in der Religionsgeschichte fallen eine ganze Reihe von Schöpfungen in die Augen, die nichts mit einer Drei, sondern mit einer anderen Zahl zu tun haben. So steht im Mittelpunkte der israelitischen Religion die Eins, oder auch die Zwei, Gott und sein Gesetz. Im Muhammedanismus dominiert die Zwei: „Allah

[1]) In dieser Richtung hat sich allerdings Seydel: „Das Evangelium Jesu und sein Verhältnis zur Buddhalehre“ 1882, S. 275 bemüht.

und sein Prophet“ und nur grobe Künsteleien können hier, um auch das „Gesetz“ zur Anschauung zu bringen, eine Dreiheit herausdestillieren wollen. Im theosophischen System des Mani, zu dem verschiedene orientalische Religionen beigesteuert haben, überwog eine „hochheilige Vierheit“ (Vgl. Söderblom S. 28). Das Nebeneinander der Zweiheit und Dreiheit im Hinduismus konstatierten wir schon. Auch Usener muß zugestehen: „Hinter vielen Triaden, die uns der Kultus bezeugt, stehen ältere Zweiheiten, die erst lange der Herrschaft der Dreizahl widerstanden haben“ (l. c. 329), die Heilgötter kommen auch häufig als Zweiheiten vor (l. c. 14), andererseits verlieren die zunächst dreifach gegliederten Schwurformeln diese Zahl durch allerhand Zusätze (S. 22). Trotz dieser Einschränkungen wird man es aber Usener zugestehn können „daß es ein weit verbreiteter menschlicher Trieb war, sich die Gottheit in der Form der Dreiheit vorzustellen“ (35) richtiger wohl, drei Götter zusammenzustellen, entsprechend der auch auf anderen Gebieten gern gewählten Dreizahl. Auch der Diels entlehnten Erklärung dieses Tatbestandes durch Usener, daß die Dreizahl „die ursprüngliche Endzahl der primitiven Menschheit“ war, und daß es sich bei jenen Anwendungen um „Nachwirkungen aus der Urzeit“ handle (362), vermöchten wir prinzipiell noch beizustimmen, wenn wir allerdings auch über unsere Fähigkeit, in das Geistesleben der Urzeit einzudringen, ein ganz Teil skeptischer denken und in solchen Erklärungen bestenfalls eine gute Spekulation, aber keine empirischen Tatsachen mehr sehen. Allein gegen die Tragweite dieser Erkenntnis, die Usener ihr zuspricht, müssen wir die entschiedensten Bedenken erheben und wir können dabei an eine Zwischenbemerkung Useners selbst anknüpfen: „Selbstverständlich hat die Dreiheit, wo sie im Widerspruch zu den Tatsachen stand, sich auf die Dauer nicht behaupten können“ (l. c. 340), indem wir diese Erkenntnis in der doppelten Richtung erweitern, daß die Dreiheit auch gar nicht entstehen konnte, wo die Tatsachen ihr widersprachen, und daß da, wo sie entstand, sie irgendwie mit den Tatsachen korrespondierte. Im Muhammedanismus und in anderen der oben angeführten Beispiele vermochte keine Kraft dieser „Urzahl“ eine Dreiheit zu erzeugen, weil die Tatsachen ihr widersprachen, und man zählte über

sie hinaus, wo die Tatsachen dazu nötigten. Wo man aber bei der Drei in einer Zeit Halt machte, in der man schon über sie hinauszuzählen gelernt hatte — und das war doch wohl die Zeit des Urchristentums — tat man das nicht unter dem unbewußten Bann der Urmathematik, sondern weil man in den Tatbeständen einen Anhalt hatte. Es ist eine gründliche Selbsttäuschung, geboren aus einem allzu primitiven Aberglauben an die schöpferische Kraft einer Urzahl, wenn Usener aus ihr alle Dreiheiten und vornehmlich die christliche ableiten wollte, von der er behauptet: „Das christliche Dogma von der Dreieinigkeit Gottes ist nicht geoffenbart, sondern geworden, hervorgewachsen unter der Wirkung desselben Keimtriebes, den wir in den Religionen des Altertums walten sehen. Die göttliche Dreiheit war schon im zweiten Jahrhundert Glaubenssatz geworden; sie würde sich durchgesetzt haben, auch wenn die dritte Person in anderer Weise hätte ergänzt werden müssen.“ (37). Nein, wenn im christlichen Boden nur zwei Samenkörner gelegen hätten, hätte der „Keimtrieb“ nie aus ihnen drei Ähren gemacht; weil aber deren drei erwuchsen, werden wohl auch drei Saatkörner im Boden gelegen haben, denen gegenüber auch der an anderen Stellen waltende Keimtrieb nur recht sekundäre Bedeutung gehabt hat. Daß man in der Tat noch ganz andere Faktoren heranziehen muß als die heilige Urzahl, um die christliche Dreieinigkeit zu erklären, ist Usener an einer Stelle wenigstens auch zum Bewußtsein gekommen, wenn er sagt: „Verschiedene Wege konnten unabhängig voneinander zu demselben Ziele führen, den heiligen Geist als selbständige Form der Gottheit zu fassen und dem Vater und dem Sohne gleichzustellen. Sowohl das Bewußtsein von den Wirkungen des Geistes und die kirchliche Gestaltung des Taufaktes drängten dazu“ (l. c. 37). Und in der Tat auf diesem Wege, d. h. unter Heranziehung realer innerchristlicher Erlebnisse und Wirklichkeiten, ist nicht bloß der Glaube an den heiligen Geist, sondern genau so der an Vater und Sohn und ihre trinitarische Zusammenfassung wissenschaftlich zu erklären. Erfreulicherweise wird diese Methode im G e g e n s a t z z u r r e l i g i o n s g e s c h i c h t l i c h e n, die auf unserem Gebiet, wie die voranstehenden Ausführungen zeigten, völlig versagt, auch von Männern beschritten und empfohlen,

von denen man nach ihrer Gesamthaltung diese Stellungnahme nicht so ohne Weiteres erwarten konnte. Sagt doch Wundt, der sonst sehr viel christliches Sondergut im Strome allgemeiner Mythologie untergehen läßt: „So kann man die christliche Trinität ebensowenig auf die babylonischen Göttertriaden wie auf den Emanationsgedanken der jüdischen Theosophen und der Neuplatoniker zurückführen, sondern sie hat wohl ihre nächste Grundlage in dem in der Tradition lebenden persönlichen Bekenntnis Jesu, der Sohn Gottes zu sein" (Religion und Mythos ¹ S. 539). Noch deutlicher und gegensätzlicher spricht sich Harnack in seiner neuesten Abhandlung über die Entstehung der trinitarischen Formel aus: „Der hier versuchte Nachweis der Entstehung der Formel wird bei den Zeitgenossen vielleicht wenig Anklang finden, weil er das Problem in festen Grenzen hält, jede Rücksicht auf babylonische, griechische oder kamtschadalische Dreiheiten vermissen läßt und die Formel in ihrer Entstehung als religiös christliche und antijüdische zu begreifen unternimmt. So lange aber der methodische Grundsatz gilt, daß man erst ins Weite schweifen darf, wenn die Forschung im Nächstliegenden resultatlos verlaufen ist, so lange wird der hier gewählte Weg der richtige sein" (Entstehung . . . der Kirchenverfassung 1910 S. 198). Bietet auch uns die Empfehlung dieser Methode nichts Neues, da wir sie längst besaßen und befolgten, und haben wir nur den Wunsch, daß die apostrophierten Zeitgenossen wie sonst so oft, so auch jetzt noch von Harnack lernen möchten, so empfinden wir doch eine gewisse Genugtuung darüber, daß eine religionsgeschichtliche Entnüchterung einzutreten beginnt[1]) und die exakte wissenschaftliche Arbeit zum Verständnis des Trinitätsdogmas wieder ihren richtigen Einsatzpunkt im Urchristentum gewinnt. Ihm wenden wir uns daher auch nunmehr zu.

---

[1]) Recht verständige Worte und wirksame Beschwörungsformeln wider die landläufige „religionsgeschichtliche Methode" findet jetzt auch Jo. Weiß in seiner Schrift: Jesus von Nazareth. Mythus oder Geschichte? 1910 z. B. S. 25 und 28. Und sogar der Verfasser der Schrift: „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments", Gunkel, sprach auf dem „Weltkongreß" ganz besonnene Worte.

III.

Mit der allgemeinen Anerkennung der Entstehung des trinitarischen Glaubens innerhalb des Urchristentums ist noch nichts Näheres über die Motive und die Zeit ausgemacht, in der er entstand. Für die Erledigung dieser Frage sind auch methodische Gesichtspunkte weit entscheidender, als das der Detailforscher sich durchschnittlich zum Bewußtsein zu bringen pflegt. Die Gesamtanschauung, die man vom Urchristentum und den in ihm waltenden Kräften, wie von der Leistungsfähigkeit der historischen Arbeit hat, bedingen doch in sehr starkem Maße die Resultate, weil durch jene die Wege vorgezeichnet sind, die man zur Gewinnung dieser einschlägt. Wem die neutestamentliche Gedankenwelt nichts anderes ist als die Summe subjektiver Reflexionen über persönliche, religiöse Stimmungen oder auch Erlebnisse, wer in ihnen nur menschliche Versuche sieht, den eigenen Besitz gegen fremdartige Einflüsse sicher zu stellen und sie nach irgendeinem allgemeinen „Gesetz" umzubilden, etwa um ihnen eine immer massivere, materialistischere Formulierung zu geben, der wird naturgemäß auch den trinitarischen Glauben aus diesen Faktoren erklären müssen. Der dagegen, der in den neutestamentlichen Vorstellungen gottgewirkte Ausdrucksformen für reale Offenbarungen Gottes in der Geschichte und deren religiöse Wirkungen in den Seelen der Menschen sieht, wird seinerseits die trinitarischen Vorstellungen zu verstehen suchen, als Zusammenfassungen einer wirklichen trinitarischen Offenbarung Gottes in der Geschichte, die von der ersten Gemeinde innerlich erfaßt und erlebt zu werden vermochte. Nicht minder bedeutsam scheint mir auch im Hinblick auf neuere Bearbeitungen unseres Problems die prinzipielle Auffassung von der Leistungsfähigkeit und der Aufgabe des Historikers gegenüber den gegebenen Texten ins Gewicht zu fallen. Die einen sehen ihre Pflicht darin, Tatbestände zu ermitteln, die hinter den durch unsere Quellen bezeugten liegen und glauben dann in jenen auch den Maßstab zu haben, um die Glaubwürdigkeit und das Verhältnis der wirklichen Quellenaussagen danach zu bemessen. Die anderen meinen in

den Aussagen der Quellen, wenn nicht die Wirklichkeit selbst, so doch mindestens die für uns allein noch zugängliche Auffassung dieser Wirklichkeit zu erreichen, bei der wir stillhalten müssen. Infolgedessen sehen sie es nun auch nicht als ihre Aufgabe an, die quellenmäßig vorliegenden Daten in einen selbst konstruierten Zusammenhang zu bringen, der vielleicht sehr einleuchtend, aber gerade darum oft auch nüchterneren Kritikern sehr verdächtig ist — gemäß dem Goetheschen Worte: Leicht beieinander wohnen die Gedanken, doch hart im Raume stoßen sich die Dinge. Vielmehr genügt ihnen die bescheidenere und entsagungsvollere Arbeit, die Aussagen der verschiedenen Quellen so lange als verträglich miteinander zu beurteilen und aufzuzeigen, als nicht wirklich entscheidende, aus diesen Quellen selbst zu erhebende Gründe dagegen sprechen. Bekennen wir uns nun sowohl zu der Auffassung, daß es sich im Neuen Testament um Wiedergabe wirklicher im Glauben erfaßter Offenbarung handelt, wie zu jener zweiten schlichteren Auffassung von der Leistungsfähigkeit des Historikers, so wird man es verständlich finden, wenn wir den aus einer anderen theologischen und historischen Dogmatik geborenen neueren Versuchen, die Entstehung des trinitarischen Glaubens anders zu erklären, als es die neutestamentlichen Quellen tun, skeptisch gegenüberstehen. — Harnack, der erfreulicherweise das Hypothetische seiner ganzen Konstruktion selbst recht stark akzentuiert (cf. l. c. 195), will mit der Entstehung der Formel doch bis in die vorpaulinische Zeit zurückgehen (S. 188), meint aber dann, daß die christlich-trinitarische Gliederung wahrscheinlich aus einer zweigliedrigen entstanden sei (188). Allein wir können auf Grund der vorhandenen Quellen höchstens sagen, daß binitarische und trinitarische Formeln nebeneinander bestanden haben in der apostolischen wie in der nachapostolischen Zeit (s. Seeberg, Dogmengeschichte I², S. 111 Anm. 3), und in 1. Kor. 12, 3 den „Schlüssel für das Problem des Überganges aus der Binität zur Trinität" (l. c. 193 Anm. 1) zu finden, wird nur der vermögen, der mit Harnack dieses Problem anerkennt und auch ihm wird es dunkel bleiben, wie aus dieser Stelle, in welcher der heilige Geist als Besitztum des Christen erscheint, der heilige Geist zum Bestandteil Gottes zu werden vermochte. Eher läßt sich die trinitarische Formel, die doch auch nach Harnack Paulus schon zu

der Zeit, als er diese Worte schrieb, gekannt hat, zur Erklärung der vorliegenden Aussage verwenden. Die Befähigung, die der dem Menschen zu teil gewordene Geist diese zur Erkenntnis Christi mitzuteilen vermag, beruht auf der engen Verbundenheit dieses Geistes mit Gott, der allein Gottes und Christi Wesen erfaßt und darum mit ihnen zusammengehört. Wenn dann der eigentliche Nerv der Harnackschen Untersuchung in dem Satze liegt: „Gott, Jesus Christus, der heilige Geist — diese Trias muß sich aus dem Gegensatz entwickelt haben, in welchem sich die Kirche zum altgläubigen Judentum von Anfang an befand, und der sie nötigte, ihren Besitz zum Ausdruck zu bringen und zu beweisen“ (194), so bedarf dieser nur einer gewissen Umformulierung und Ergänzung, um das Richtige zu treffen. Der positive Besitz der Kirche, der ihr durch die Offenbarung Jesu Christi vermittelt wurde, war ein neuer, das Judentum überbietender — der dreieinige Gott, statt des einen Gottes. Infolgedessen war es naturgemäß, wenn das Christentum gerade auch bei seiner Auseinandersetzung mit dem Judentum dieses Sondergut zum Ausdrucke brachte. Die Position wurde nicht im Kampfe mit dem Judentum von der christlichen Kirche erst geschaffen, wohl aber kam sie dieser jetzt zu besonders deutlichem Bewußtsein. In welchem Sinne aber formulierte die Gemeinde — wenn wir diese Konzession zunächst Harnack noch machen und von der durch Matth. 28, 19 repräsentierten Überlieferung absehen — den trinitarischen Glauben? Harnack gibt auch hier wieder seinen Neigungen zu hypothetischen Konstruktionen nach, besitzt aber dann auch wieder nicht die nötige Energie, um sie ernsthaft festzuhalten: „Jedenfalls gestattet die Geschichte der christlichen Hauptformel im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter den Rückschluß, daß einst nicht viel gefehlt haben kann, so hätte die Christenheit statt der trinitarischen Formel ‚Vater, Sohn und Geist‘ die andere trinitarische Formel ‚Gott, Christus, Kirche‘ erhalten“ (192). Da doch genug gefehlt hat, um die letztere Formel, die aus chronologischen und sachlichen Gründen — man denke an die zunehmende Bedeutung der Kirche gerade im nachapostolischen Zeitalter — als eine Abwandlung der ersteren verstanden werden muß, zur primären zu machen, bleibt Vater, Sohn und Geist der trinitarische Besitz schon der Urgemeinde, der

allerdings nach Harnack zuerst wohl nicht in diesen Ausdrücken, sondern „Gott, Jesus Christus, der heilige Geist“ formuliert wurde. — Führt uns Harnack selbst bis zu diesem, doch immerhin recht positivem Ergebnis — die trinitarische Formel der Besitz der vorpaulinischen Urgemeinde —, so bleibt für die weitere, auf Grund der neutestamentlichen Quellen anzustellende Diskussion die Frage übrig: Ist die trinitarische Formel nicht auf Jesus selbst und zwar in der Form: Vater, Sohn und Geist, wie Matth. 28, 19 sie referiert, zurückzuführen? Wir vernehmen darauf zunächst die Antworten von Feine und R. Seeberg. Feine geht allerdings insofern hinter Harnack zurück, als er die Entstehung der trinitarischen Formel sich noch nicht vor Paulus denken kann, indem er erklärt: „Allein es ist nun nicht zufällig, daß Paulus solche trinitarische Wendungen gebildet hat. Sie begegnen nicht vor ihm in der christlichen Kirche und können nicht vor ihm vorhanden gewesen sein, denn es hat vor Paulus eine so tiefe Erfassung des Geistes und auch eine so tiefe Erfassung Christi und Gottes in der Christenheit nicht gegeben. Des Paulus christliche Erfahrung ist eine trinitarische gewesen . . . die Formel Vater, Sohn und Geist Matth. 28, 19 begegnet bei Paulus noch nicht. Er hat sie nicht geprägt. Sie ist bereits eine abgeschliffene und setzt ein einstmaliges, weniger entwickeltes Stadium voraus. Aber das haben wir eben bei Paulus. Er ist ihr mittelbarer Schöpfer“ (N. T. Theologie, 459). Nehmen wir dazu noch eine frühere Äußerung Feines: „Demnach ist die formale Authentie des Wortes Matth. 28, 19 zu bestreiten und anzunehmen, daß die spätere Gemeinde dasjenige, was sie als Wirkung der christlichen Taufe erfuhr, als Willen ihres Herrn erkannte und auf ein direktes Wort Jesu zurückführt“ (222), so dürften wir Feines Anschauungen wohl auf folgende kurze Formeln bringen: Jesus wollte — ohne das aber direkt auszusprechen — die christliche Gemeinde durch die Taufe zum Erleben des trinitarischen Gottes bringen, diese Erlebnisse sind aber erstmalig von Paulus gemacht und von ihm in schlichter Form formuliert worden, auf Grund ihrer und der weiteren trinitarischen Erfahrungen der Gemeinde ist dann die abgeschliffenere Formulierung Matth. 28, 19 gebildet worden und von der Christenheit ihrem

Stifter — mit sachlichem Recht — in den Mund gelegt worden. Ähnlich und doch wieder auch reich an charakteristischen Wendungen ist die Auffassung von R. Seeberg. Die Bildung der triadischen Formel geht nach ihm auch letztlich auf Jesus zurück, und zwar auf Anregungen, die der Auferstandene in dem von Seeberg sogenannten evangelium quadraginta dierum gegeben hat: „Ich halte es für verkehrt, die Echtheit des Matthäusschlusses anzufechten, freilich ein Herrenwort im eigentlichen Sinne ist er auch nicht, sondern er ist ein zusammenfassendes Referat über das, was die Jünger in jenen Tagen an dem auferstandenen Herrn erlebt und von ihm gelernt haben, wie der Vergleich mit Lukas zeigt“ (Dogmengeschichte I², S. 62, Anm. 1). Nach einem neuen Aufsatz von R. Seeberg in Nr. 2 der „Reformation“ vom Jahre 1910 (Über die ältesten trinitarischen Formeln), müssen wir diese Ausführungen dahin ergänzen, daß in Matth. 28, 19 eine spätere Form dieses Referates vorliegt, deren früheres Stadium: „Gott, der Herr Jesus Christus, der Geist“ lautete. „Hieraus aber folgt, daß die Matth. 28, 19 gebrauchte Formel ‚Vater und Sohn‘ späteren Ursprunges ist“ (l. c. S. 18). Demnach kommt R. Seeberg mit Feine darin überein, daß die paulinische trinitarische Formel die älteste ist, und bestimmt sie mit Harnack gleichlautend als Gott, der Herr Jesus Christus, der heilige Geist, während Matth. 28, 19 eine spätere Bildung ist, die eine gewisse „Verschiebung des ursprünglichen Gedankens“ in sich schließt (l. c. S. 19).

Aus diesen Ausführungen von Feine und R. Seeberg entnehmen wir als Antwort auf die erste der gestellten Fragen, die uns über das im Anschluß an Harnack gewonnene Resultat hinausführt, daß der trinitarische Glaube auf eine Offenbarung Jesu zurückgeht, sei es nun daß er sie in die Taufwirkung beschlossen, sei es daß er sie in irgendwelches Wort zusammengefaßt hat. Ist dem aber so, dann scheint uns die Feinesche Auffassung doch wohl dahin ergänzt werden zu müssen, daß auch auf die vorpaulinische Gemeinde diese Offenbarung Jesu schon wirksam geworden ist und auch sie schon — wie ja gerade Harnack wollte — mit einer Aussprache ihres trinitarischen Glaubens begonnen hat, mag diese dann auch durch Paulus, entsprechend seinem auf allen Gebieten des christlichen

Glaubens reicheren Erleben, deutlicher zur Aussprache gekommen sein. Erst recht muß man zu dieser Anschauung kommen, wenn man mit Seeberg schon die ältesten Jünger ein trinitarisches Erlebnis gemacht und ein trinitarisches Wort von Jesus vernommen haben läßt. Denn sie bestimmten doch das Glaubensleben der vorpaulinischen Gemeinde. Geht man aber in seinem Zutrauen zu der Überlieferung so weit wie R. Seeberg und Feine, dann scheint es mir doch der Überlegung wert zu sein, ob man nicht die Authentie von Matth. 28, 19 in vollem Sinne behaupten kann und in diesem Jesusworte die eigentliche Wurzel alles trinitarischen Glaubens sehen darf. Es müßten nach den prinzipiellen Ausführungen am Eingang dieses Abschnittes in den Quellen selbst begründete Instanzen sein, die uns von diesem Schritt zurückhalten. Zu ihnen vermögen wir so allgemeine Erwägungen, wie sie u. a. auch Feine in den oben zitierten Worten zum Teil anstellt, daß Matth. 28, 19 eine so abgeschliffene, fortgeschrittene Form enthalte, daß ihr eine frühere vorangegangen sein müsse, nicht zu rechnen. Denn es ist keineswegs gesagt, daß gerade auf religionsgeschichtlichem Gebiet immer das Einfachere dem Komplizierteren vorangegangen sein muß, abgesehen davon, daß man nur eine Verschiedenheit, aber nicht eine größere Kompliziertheit im Verhältnis der paulinischen Formeln zu der in Matth. 28, 19 zu konstatieren braucht. Mir scheinen vielmehr zahlreiche — hier nicht zu reproduzierende — Beobachtungen in der Religionsgeschichte, und zwar gerade auch in der der Offenbarungsreligionen die Meinung nahezulegen, daß häufig verschiedene Schichten, höhere und niedere, nebeneinander bestehen, ohne daß wir an der Hand des wirklichen Materiales in der Lage wären, die eine aus der andern abzuleiten. Weder steht es so, daß mit dem Aufkommen einer höheren Form die niedere verschwände — das würde das strenge Entwicklungsprinzip verlangen —, noch daß die niedere einmal allein ohne die höhere existiert haben muß. Für den ersteren Fall haben wir gerade für unsere Frage ein instruktives Beispiel, insofern in den Didache, die trinitarische und die unitarische Taufform (7, 1 u. 9, 5) nebeneinander bestehen; also die erstere keineswegs die zweite in dieser alten Zeit verdrängt hat. Damit scheint mir die Möglichkeit ge-

geben, den gleichen Zustand zwei Menschenalter früher in gleicher Weise anzusetzen d. h. ein in die früheste Zeit zurückgehendes Nebeneinanderbestehen verschiedener „Formeln" zu denken. So gut wie man im nachapostolischen Zeitalter zwei Formeln brauchte, so gut kann das auch im apostolischen der Fall gewesen sein. Aber schließen sich denn diese Formeln nicht aus und sind nicht aus den Quellen zu entnehmende Gründe vorhanden, nach denen Matth. 28, 19 sekundär sein muß? Das wäre natürlich dann absolut sicher der Fall, wenn die Erwähnung der Trinität erst eine spätere Interpolation ist. Diese Behauptung hat bekanntlich Conybeare in einer Abhandlung in der „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft" 1901 S. 275 ff. aufgestellt, indem er unter Heranziehung von Eusebiuszitaten meinte nachweisen zu können, daß die älteste Textrezension von Matth. 28, 19 den trinitarischen Taufbefehl nicht enthalten habe. Stimmten dieser These auch eine Reihe von Männern wie Usener (l. c. 40) ohne kritische Nachprüfung zu, so hat doch die überaus sorgfältige und gelehrte Auseinandersetzung von Riggenbach: „Der trinitarische Taufbefehl Matth. 28, 19 nach seiner ursprünglichen Textgestalt und seiner Authentie geprüft" (1903), in vollem Maße die Unhaltbarkeit den Conybeareschen Hypothese erwiesen, so daß Th. Zahn bemerkte, „mit ihr sei die Sache für jeden besonnenen Kritiker erledigt". (Kommentar zum Matthäusevangelium [1] S. 713 Anm. 1 ebenso Feine l. c. 220). Es bleiben daher nur sachliche Gründe gegen die Authentie von Matth. 28, 19. Feine nennt vor allem die isolierte Stellung von Matth. 28, 19, während sonst die Taufe immer nur mit dem Namen Jesu im N. T. verknüpft wird und eine so weitgehende Abweichung von einer von Jesus selbst gebotenen Formel undenkbar und ohne Analogie sei. Aber man könnte darauf zunächst mit Zahn erwidern: „Es ist durchaus nicht gewiß, daß das Taufen im Namen Jesu A. G. 2, 38; 8, 16 eine Anwendung dieser Formel bedeutet. Man müßte sonst auch aus Gl. 3, 27, Röm. 6, 3 den Gebrauch von noch zwei anderen Formeln erschließen" (Matthäuskommentar 715 Anm. 12) d. h. die Meinung vertreten, daß es sich in Analogie zu der von R. Seeberg konstatierten binitarischen Abbreviatur im nachapostolischen Zeitalter um eine unitarische Abbreviatur

handeln kann, die das charakteristische Wort „Jesus“ allein referiert. Aber es muß doch auch die Möglichkeit offen bleiben, daß man sich in der apostolischen Zeit keineswegs an die Form gebunden erachtete, auch wenn sie aus dem Munde Jesu stammte. Feine meint zwar, daß es zu solchem Vorgehen ganz an Analogien fehle, und will gerade auch die Behandlung der Abendmahlsworte für unverwendbar erklären. Allein ob man nicht doch die Fortlassung oder Zusetzung des *τοῦτο ποιεῖτε . . εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* in der Paulinischen Version einerseits, in der Markus-Matthäusversion andererseits als eine ebenso bedeutsame Veränderung bezeichnen muß, wie die bei dem Taufbefehl, möchten wir doch mindestens zur Diskussion stellen. Instruktiver aber ist noch die Behandlung des Vater Unser in der Überlieferung; erfährt doch auch diese heilige „Formel“ eine sehr verschiedene Wiedergabe bei Matthäus und Lukas. Infolgedessen scheint es uns dem Tatbestand am nächsten zu kommen, wenn man sowohl Jesus die Schöpfung ausgebildeter liturgischer Formeln, die Feine (l. c. 221) ihm abspricht, zubilligt und doch konstatieren muß, daß sich die Gemeinde in keinem Falle weder beim Abendmahl, noch beim Vater Unser, noch bei der Taufe an deren wörtliche Wiederholung gebunden hat. Das mag unserem Empfinden und Gebrauche widerspruchsvoll erscheinen, gibt uns aber keinen Anlaß, es für das Urchristentum auszuschließen, wenn uns die Quellen darauf hinleiten.

Vor allem aber haben wir kein Recht — und damit kommen wir auf den letzten, am Anfang dieses Gedankenkreises zur Erörterung gestellten Punkt —, aus andersartigen trinitarischen Formeln bei Paulus auf das Nochnichtvorhandensein der in Matth. 28, 19 referierten zu schließen. Denn wenn man aus der Nichterwähnung oder andersartigen Wiedergabe evangelischer Stoffe bei Paulus auf deren Nichtexistenz schließen wollte, dann wäre man genötigt, fast den ganzen Inhalt der Evangelien für nachpaulinisch zu erklären. In Wirklichkeit aber hat Paulus doch nur einen kleineren Teil gekannt und einen noch geringeren verwandt, und wir wissen zudem nicht, welche der ja geteilten Strömungen in der evangelischen Überlieferung

und durch welche Medien diese ihm zugänglich gewesen sind. In den Kreisen, denen das Matthäusevangelium seine Entstehung verdankt, konnte längst das Wort Jesu in der Form von Matth. 28, 19 mündlich tradiert werden, während die an Paulus herankommende, etwa dem Typus des Markus- und Lukasevangeliums entsprechende Überlieferung es nicht enthielt und ihm nur allgemein die trinitarische Offenbarung Gottes in Verbindung mit der christlichen Taufe vermittelte, die er dann selbständig formulierte. Matth. 28, 19 umgekehrt als eine Fortbildung oder auch Verschiebung gerade der paulinischen Formeln zu beurteilen, nötigt nichts, da sie sich, wie Zahn in seiner Auslegung zeigt, vollkommen als Zusammenfassung von Begriffen begreifen läßt, die im Matthäusevangelium vorgekommen sind.

Wollen auch diese aphoristischen Erörterungen die Frage der absoluten Authentie von Matth. 28, 19 nicht definitiv entscheiden — dazu wäre ja auch noch die Frage nach der Möglichkeit des Missionsbefehls heranzuziehen —, so wollen sie doch erneut zu dem Versuche anregen, sich die Entwicklung der trinitarischen Gedankenbildung im Urchristentum so vorzustellen, wie sie nach der neutestamentlichen Überlieferung verlaufen sein soll.[1] Aus dem Gange der Heilsgeschichte ergibt sich nämlich, daß die Matth. 28, 19 gekennzeichnete Situation durchaus angemessen, um nicht zu sagen die einzig angemessene ist, für die Offenbarung des trinitarischen Glaubens. Wie wir nämlich beobachten, daß Jesus erst allmählich den vollen Gehalt

[1] Auch Schlatter hält, ohne auf die kritischen Schwierigkeiten einzugehen, an der Authentie von Matth. 28, 19 fest: „Nicht drei Gottesnamen bekamen die Jünger durch Jesus, aber auch nicht nur einen Namen für einen verborgenen Gott, sondern nun war er ihnen in den beiden Trägern seiner Gnade gegenwärtig und offenbar" (Die Theologie des Neuen Testamentes, I. Teil, S. 578). In tiefgehender Ausführung zeigt er, wie gerade nach der Auferstehung Jesu der Moment zur Offenbarung der Dreieinigkeit gegeben war (S. 576 ff.) und bemerkt (S. 188): „Als die Zusage, die allen gegeben ist, erscheint die Verheißung des Geistes bei Matthäus und Lukas da, wo wir sie zu erwarten haben, nach der Auferstehung, nachdem der Christus selbst vollendet ist und die neue Gemeinde beginnt, die nun in den Besitz der messianischen Güter, also auch des Geistes tritt. Nun erfolgt die Taufe auch im Namen des Geistes."

seiner Person in das entsprechende deutende Wort fassen läßt, nachdem er sich in der Wirklichkeit immer reicher offenbart hat, so war eine Erschließung der trinitarischen Bestimmtheit Gottes erst in dem Augenblicke am Platze, wo durch die tatsächliche trinitarische Offenbarung Gottes in der Geschichte dafür die nötige Voraussetzung gegeben war. Es wäre unmöglich gewesen, mindestens ohne jeden verständlichen Eindruck geblieben, wenn Jesus etwa zu Beginn seiner messianischen Wirksamkeit vom dreieinigen Gott geredet hätte. Denn niemand hatte an ihm schon so viel Züge voller Gottheit wahrgenommen, daß er ihn in wahrhaftigem Glauben an die Seite Gottes zu setzen vermochte. Auch seitens seiner Jünger hätte diese Verkündigung nur ein staunendes: Was machst du aus dir selber?, wenn nicht den Vorwurf einer Gotteslästerung ausgelöst. Erst als Jesus sich immer deutlicher, vor allem durch Kreuz und Auferstehung, als den Sohn Gottes erwiesen hatte und nun im Begriff stand, zur Thronhöhe des Vaters aufzufahren, war der rechte Moment gekommen, um sich auch im Worte dem Vater gleichzustellen. Auch vom heiligen Geiste sprach Jesus in dem Sinne, wie er in das ewige Gottesleben neben dem Vater und dem Sohn hineingehört, erst zu der Zeit, wo sein Abschied nahte. Daß es eines besonderen Geistes bedurfte, um die Einzelnen in die Gemeinschaft Gottes hineinzuziehen, konnten ja die Jünger erst in dem Augenblicke verstehen, wo Jesus von ihnen schied ohne — in ihrem Sinne — sein Werk zu vollenden, sein Reich aufzurichten. Aber gerade um deswillen mußte ihnen nun auch Jesus zu der Gewißheit verhelfen, daß der Geist, der zu ihnen kommen würde, nicht geringer sei als der Vater und er, unter deren Wirkungen sie bisher gestanden hatten. Darum stellte er den Geist neben den Vater und sich. Die heilsgeschichtliche Offenbarung des Vaters und des Sohnes war voll in der Geschichte offenbart, die des Geistes sollte beginnen — welcher andere Augenblick drängte mehr dazu als dieser, daß der aus der Geschichte scheidende, in die Ewigkeit eilende Herr, die heilsgeschichtliche Offenbarung in der Vergangenheit und die in der Zukunft, die sich in diesem Momente wie nie zuvor und nie danach berührten, zusammenschloß in der feierlichen Verkündigung des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes als Grundgehalt der christlichen

Offenbarung! Die Höhe der heilsgeschichtlichen Entwicklung in der Geschichte war erreicht, und darum wurde sie auch ins Wort zusammengefaßt: Matth. 28, 19.

Nicht als sklavisch zu wiederholende Formel, wohl aber als heiliges Leitmotiv wirkte diese Offenbarung Jesu in der ersten Christenheit und löste in ihr ein freies und vielfältiges Echo aus, das gerade in seiner Unabsichtlichkeit und Selbstverständlichkeit beweist, wie es sich nicht um ein totes Dogma, sondern um eine persönliche Erfahrung wirkende Offenbarung handelt. Es ist ein Vorzug der neueren biblisch-theologischen Forschung, daß sie die Zahl der trinitarisch lautenden oder doch wenigstens den trinitarischen Glauben andeutenden Stellen außerordentlich vermehrt hat. In dieser Richtung hat sich besonders R. Seeberg verdient gemacht, der in seiner Dogmengeschichte I [1] S. 66 als hier in Betracht kommend nennt: Matth. 28, 19; Luk. 24, 49; 2. Kor. 13, 13; 1, 21 ff.; 1. Kor. 12, 4; 6, 11; Röm. 15, 16. 30; Eph. 2, 19—22; 4, 3 ff.; 5, 19 ff.; 2. Theff. 2, 13—15; 1. Petr. 1, 2; 2, 5; 4, 13 ff.; Jud. 20; Hebr. 10, 29—31; Joh. 14, 15—17. 26; 15, 26; 16, 13—16; Apok. 1, 4 ff. auch 3, 12 (cf. auch Seeberg: Zum dogmatischen Verständnis der Trinitätslehre l. c. 344 ff. und Reformation 1910 Nr. 2). Nimmt man dazu noch die zahlreichen Stellen, in denen Christus oder der Geist einzeln als göttliche Gestalten behandelt werden, so darf man mit gutem Grunde sagen, daß schon bei Anwendung quantitativer Maßstäbe die Anschauung von dem Dreieinigen Gott im Urchristentum eine sehr bedeutsame Stellung einnimmt. Aber auch auf den Inhalt angesehen, sind es die zentralen Erfahrungen und Erkenntnisse, die in diesem Gedankenkreis geborgen sind. Will Paulus den vollen Heilsbesitz seiner Gemeinde zuwenden, so wünscht er ihr die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, die Liebe Gottes und das Teilhaben am heiligen Geiste 2. Kor. 13, 13. Beabsichtigt Petrus die auserwählten Fremdlinge in ihrer Eigenart zu charakterisieren, so bezeichnet er sie als die, an denen die Vorsehung Gottes des Vaters, die vom Geist ausgehende Heiligung wirksam ist, um sie zum Gehorsam und zur Besprengung mit dem Blute Jesu Christi zu bringen (1. Petr. 1, 2). Die in der Gemeinde vorhandenen verschiedenen Charismen gehen doch alle auf denselben Geist, den-

selben Herrn und denselben Gott, 1. Kor. 12, 4 ff., zurück. Die Erbauung und Erhaltung auf dem allerheiligsten Glaubensgrunde wird nach Jud. 20 dadurch erreicht, daß man im heiligen Geiste betet, sich in der Liebe Gottes bewahrt und auf das Erbarmen Jesu Christi wartet. Erst recht würde eine Betrachtung der mit den einzelnen göttlichen Gestalten im Neuen Testament in Verbindung gebrachten religiösen Güter und Wirkungen zeigen, wie es nichts im Christentum gibt, was nicht auf sie zurückgeführt würde. Sie hier durchzuführen ist ebensowenig unsere Aufgabe, wie zu einer Reihe anderer biblisch-theologischen Probleme Stellung zu nehmen. Christus und der Geist werden, wie besonders 2. Kor. 3, 17 zeigt, außerordentlich eng miteinander verbunden gedacht, die Personifikation des Geistes ist für unsere Begriffe nicht immer eine scharfe, hauptsächlich deshalb nicht, wie Feine bemerkt, weil dem Altertum unser strenger Personbegriff unbekannt war (l. c. 458). Der biblisch-theologische Befund ist so reichlich und deutlich, um den trinitarischen Glauben als die abschließende noch von Jesus selbst vollzogene Zusammenfassung der Offenbarung und der durch sie bewirkten spezifisch-christlichen Erlebnisse erkennen zu lassen, er ist andererseits noch so elastisch und beweglich, um dem dogmatischen Denken Probleme zu stellen und es zu seiner schärferen Formulierung zu veranlassen.

IV.

Die Kirche hat von Anbeginn die sichere Empfindung gehabt in dem trinitarischen Glauben das Wesen des Christentums zu erfassen und darum alle ihre Bekenntnisse trinitarisch gegliedert. Es hieße in der Tat, jeden Providenzglauben an den Gott, der als Herr der Geschichte gerade auch die Wege seiner Gemeinde leitet, aufgeben, wenn man in diesen dem Trinitätsglauben gewidmeten kirchlichen Bemühungen mit Bousset nur ein „Gewirr von Spekulationen" sehen wollte, in dem der eigentliche christliche Glaube zu ersticken drohte. Mit Spekulationen hat die Aussprache des Trinitätsglaubens in der in die Mitte des zweiten Jahrhunderts zurückreichenden doch wohl sicher

schon trinitarisch gegliederten Urgestalt des Apostolicums schlechterdings nichts zu tun (Vgl. Zöckler: Zum Apostolicumstreit 1893 S. 12 ff). Sie ist aus rein innerchristlichen Motiven erwachsen und spiegelt nichts von den in sich recht verschiedenen, mehrfach unklaren und unzureichenden theologischen Bemühungen der vornicänischen Väter wieder. Allein auch das Nicänum und selbst das Athanasianum machen den denkbar sparsamsten Gebrauch von der zeitgenössischen Theologie entnommenen Formeln und vollziehen die große Leistung, den christlichen Gottesglauben vor dem Herabsinken zu einem heidnischen Halb- oder Dreigötterglauben wie vor dem Verluste des dem unitarischen Judentum gegenüber gewonnenen Fortschrittes im Dreieinigkeitsglauben zu bewahren. Das nähere Verständnis dieser Lehre war das große Thema, an dem die gewaltigen Theologen der alten Kirche, Athanasius und Augustin unentwegt und doch der ihrer Arbeit gesteckten Grenzen wohl bewußt — das gilt besonders von Augustin — sich bemühten, gewiß auch aus spekulativem Interesse und mit philosophischem Material arbeitend, aber erst recht in der Absicht, damit einem religiös-christlichen und kirchlichen Interesse zu dienen.[1]) Auch im Mittelalter, dem die Bewahrung des altkirchlichen Erbes eine Selbstverständlichkeit war, hat es doch nicht ganz an eigenartigen Bemühungen und an kirchlichen Berücksichtigungen der Trinitätslehre gefehlt. (s. Seeberg: Dogmengeschichte 1. Aufl. Bd. II). Für die katholische Theologie ist die Trinitätslehre bis auf unsere Tage ein rocher de bronce geblieben, für deren Rationalität man wesentlich mit dem der Scholastik entlehnten Begriffsmaterial, z. T. aber auch unter vorsichtiger Verwendung von Gedanken neuerer Philosophen und Theosophen ohne deutliche Herausarbeitung ihres religiösen Gehaltes eintritt (s. z. B. Schell: Kath. Dogmatik II 1890). Die Reformatoren haben gleichfalls die altkirchliche trinitarische Lehre übernommen, keineswegs aber aus müdem Traditionalismus oder gar aus rein kirchenpolitischen Motiven. Das ergibt sich einmal aus Melanchthons Verhalten in der ersten Ausgabe seiner Loci, wo er Trinitätslehre und Christologie zwar deutlich als Gegenstände religiöser Stellungnahme — der Anbetung — anerkennt, aber

[1]) Näheres in der ausführlichen Darstellung von R. Seeberg D. G. I und II² und auch bei Bauer l. c.

im Unterschied zur herkömmlichen Betrachtungsweise als Objekte rationaler theologischer Bearbeitung ablehnt. Ihm sekundiert Luther, sofern er es nicht an der Kritik der begrifflichen Fassung der Lehre fehlen läßt, ja ein paar Andeutungen zu ihrer Umformulierung macht, andererseits aber reichlich sich zu ihrem erfahrbaren Offenbarungsgehalt bekennt (s. Köstlin Luthers Theologie 2. Aufl. II S. 60 ff). Sobald sich aber seit Anfang der zwanziger Jahre bei einzelnen Männern und bei Wiedertäufern und Schwärmern antitrinitarische Tendenzen regten, waren die Reformatoren keinen Augenblick im Zweifel darüber, daß sie für den trinitarischen Glauben eintreten müßten. Infolgedessen enthält auch Augustana I das Bekenntnis zum dreieinigen Gott wie die Verurteilung der „Samosateni alt und neu“, nennen die Schmalkaldischen Artikel als „ersten der hohen Artikel der göttlichen Majestät“ den von Vater, Sohn und heiligem Geist, und die Formula Concordiae wendet sich am Schluß ihres XII. Artikels ausdrücklich gegen den error Antitrinitariorum. Melanchthon schaute prophetisch sorgend in die Zukunft, wenn er 1533 an Camerarius schrieb: „*περὶ τῆς τριάδος* scis me semper veritum esse, fore ut haec aliquando erumperent. Bone Deus, quales tragoedias concitabit haec quaestio ad posteros: *εἰ ἐστὶν ὑπόστασις ὁ λόγος εἰ ἐστιν ὑπόστασις τὸ πνεῦμα.*“ Zum ersten heftigen Zusammenstoß kam es auf reformiertem Boden zwischen Servede und Calvin, der seinerseits, wie Baur bemerkt, zu denen gehört, bei denen sich eine Umgestaltung der Trinitätslehre insofern bemerkbar macht, als er das „Hauptgewicht in das praktische Bewußtsein der Wirkungen setzt, in welchen sich der Sohn und der Geist als eigentümliche Prinzipien des göttlichen Lebens kundgeben“ (l. c. III, 44). Die alte Dogmatik trat für die Trinitätslehre ein, indem sie zwar auch die philosophischen und rationalen Formeln der alten Kirchenlehrer reproduzierte, sie aber dann mit der augustinischen Resignation ne quid diceretur, sed ne taceretur begleitete und stark den Charakter dieses Dogmas als eines mysterium und eines articulus purus akzentuierte. Im Socinianismus fiel der trinitarische Glaube dahin und der Unitarismus wurde ebenso im Deismus wie im Rationalismus herrschend. Gleichzeitig aber wurden auch schon die spekulativen

Gedankenreihen theosophischer Färbung, denen wir in der neueren Zeit immer wieder begegnen, bei Jacob Böhme, geboren. Aus dem 18. Jahrhundert könnte Gruner, auf den sich R. Seeberg berufen hat, und Urlsperger, der auf die scharfe Unterscheidung von Wesens- und Offenbarungstrinität drang, als bedeutsamer für die Geschichte der Dreieinigkeitslehre genannt werden. Das neunzehnte Jahrhundert setzt mit Schleiermachers eigentümlicher Stellungnahme zur Trinitätslehre ein, der eine überaus scharfe Kritik der kirchlichen Lehrformen, ein mehr instinktives als deutliches Bewußtsein von ihrem starken religiösen Gehalt, den lebhaften Wunsch nach einem Neubau von Grund aus und doch der Unfähigkeit zu ihm[1]) darbietet, weil die Prinzipien des Systems es nicht gestatten, Gott als wirklich objektive und noch dazu in sich von Ewigkeit her differenzierte Größe zu erfassen. Um so energischer bemächtigte sich die spekulative Philosophie, voran die Hegelsche, des Trinitätsgedankens und sah in ihm auch die abschließende Formel der Welterklärung: „Philosophie und Theologie durchdringen sich jetzt in dem Resultate, daß Gott der dreieinige ist“ (Baur l. c. III 889). Freilich war das ein Trinitätsgedanke, der mit dem der Offenbarung und der religiösen Erfahrung kaum noch eine entfernte Ähnlichkeit hatte. Bestimmt doch Baur unter Hegelschem Einfluß seinen wesentlichen Gehalt mit den Worten, daß er „in den beiden sich gegenseitig bedingenden Momenten, dem Momente des Unterschiedes und dem Momente der den Unterschied aufhebenden Einheit besteht, und zwar so, daß das eine dieser beiden Momente, das des Unterschiedes auf die Seite der Welt, das andere, das der Einheit, auf die Seite des Sohnes fällt“ (I S. 3). Die theistische Philosophie, wie sie durch Weiße (Philosophische Dogmatik I 1856) und den jüngeren Fichte repräsentiert wurde, bemühte sich um eine stärkere Annäherung an die kirchliche Vorstellungswelt, dazu wurden bei Baader und dem späteren Schelling wieder theosophische Gedankenreihen lebendig. In der zünftigen Theologie debattierte man auf Grund dieser von den verschiedensten Seiten kommenden Anregungen lebhaft über die Trinitätslehre. Besonders lohnend

---

[1]) Trotz einer besonderen umfänglichen Abhandlung: Über den Gegensatz zwischen der sabellianischen und der athanasianischen Vorstellung von der Trinität“ 1822 S. W. Abt. I Bd. 2.

sind die in den „Studien und Kritiken“ niedergelegten Abhandlungen von Lücke (1840) Nitzsch (1841), Weiße (1841); an positivem Aufbau leistete in dieser Zeit Twesten in seinen „Vorlesungen über die Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche“ 2. Bd. 1. Abt. 1832 das Meiste. Die spekulative Theologie, sowohl die des Liberalismus, wie sie Biedermann repräsentierte, wie die eines R. Rothe bewahrte der Trinitätslehre stets ein lebhaftes Interesse, war aber immer in Gefahr, ihren spezifisch christlichen Gehalt aufzulösen, während die positiven Vermittlungs- und die Erlanger Systematiker beides, Spekulation und positiven Offenbarungsgehalt miteinander zu vereinigen suchten; in besonders bedeutsamer Weise ein J. A. Dorner und Thomasius. Kam es auch anläßlich von Kahnis subordinatianisch gebauter Trinitätslehre (Lutherische Dogmatik 1861 ff.) noch zu einer kleinen Kontroverse über unser Thema, so erkaltete doch das Interesse an der Trinitätslehre bald nach der Mitte des 19. Jahrhunderts in starkem Maße, dessen erste Hälfte für diese Frage eine besonders rege Aufmerksamkeit bewiesen hatte. Die Ursache dieses Rückganges ist ja für den in der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts Bewanderten leicht verständlich; mit der Aufgabe der Metaphysik, des kirchlichen Bekenntnisses und dem Rückzug auf das Christentum Christi mußte der trinitarische Glaube ganz in den Hintergrund treten. Ritschl und eine Reihe seiner älteren Schüler wie H. Schultz ignorierten ihn vollständig; die Ritschlsche Rechte suchte ihm ein gewisses Verständnis abzugewinnen, wollte wenigstens eine Offenbarungstrinität anerkennen, und erkannte teilweise sogar die Notwendigkeit eines Rückganges zu einer Wesenstrinität an, ohne doch den Mut zu haben, ihr zu entsprechen. Endet doch Kaftan bei dem Satze: „Es soll auch nicht überhaupt geleugnet werden, daß es in der Konsequenz der Gotteserkenntnis liegt, was wesentlich für sie ist, als in dem ewig gegenwärtigen Wesen Gottes gegründet zu erfassen und als eine Gottes ewiges Wesen betreffende Wahrheit auszusprechen“ (Dogmatik S. 224, vgl. Kirns von dieser Tendenz getragenen Artikel „Trinität“ P. R. E.[3]). Die Ritschlsche Linke verzichtet gerade auch religiös ganz auf den trinitarischen Gedanken, äußert sich doch Wendt klar dahin: „Allein zu diesen für die Frömmigkeit bedeutsamen geheimnisvollen Wesensseiten Gottes hat das Trinitäts-

mysterium keine Beziehung. Durch die andächtige Versenkung in das Trinitätsmysterium oder die spekulative Beschäftigung mit ihm werden die Menschen vielmehr abgelenkt von der Würdigung dessen, was das eigentlich wichtige Geheimnis des Wesens Gottes ist" (System der christlichen Lehre 370). Infolgedessen ist es verständlich, wenn in der Gegenwart der Unitarismus weit über den Kreis der offiziell unitarischen Gemeinden, die hauptsächlich auf englisch-amerikanischem Boden ausgangs des achtzehnten, anfangs des neunzehnten Jahrhunderts entstanden (vgl. Artikel „Unitarismus" von Zöckler P. R. E.[3] und Werner in den Deutsch-Evangelischen Blättern 1891) eine Macht in der Theologie und auch in den offiziell noch trinitarischen Kirchen geworden ist. Ein äußeres Zeichen für diese Tatsache war die Verbindung des deutschen Liberalismus mit dem von unitarischer Seite begründeten Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt 1908 in Boston, 1910 in Berlin, auf dem der trinitarische Gottesglaube vollständig durch den unitarischen ersetzt war (vgl. dazu meinen Aufsatz in Nr. 35 der Allg. Ev.-luther. Kirchenzeitung). Andererseits beginnt man seit einigen Jahren auf kirchlicher und positiv theologischer Seite dem Trinitätsdogma eine erneute Aufmerksamkeit zuzuwenden und in ihm die die Geister in Kirche und Theologie im tiefsten Grunde scheidende Losung zu sehen (vgl. zu dem letzteren die Äußerungen von Prof. D. Kropatscheck in der Diskussion auf der letzten Augustkonferenz in der Neuen Preußischen Zeitung, Morgenausgabe vom 2. September 1910). Nach knappen, die richtigen Wege weisenden Andeutungen von Kähler in seiner „Wissenschaft der christlichen Lehre" und von Bachmann in seinen „Grundlinien der systematischen Theologie", hat R. Seeberg sich nicht nur in den schon erwähnten Aufsätzen zur biblisch-theologischen und dogmengeschichtlichen Seite unserer Frage geäußert, sondern auch eine Abhandlung „Zum dogmatischen Verständnis der Trinitätslehre" (Theologische Studien Th. Zahn dargebracht 1908, auch separat) verfaßt und die praktische Verwendbarkeit in einer Predigt: „Sancta trinitas" (Aus Religion und Geschichte, Bd. II) zu zeigen gesucht. Seine Abhandlung charakterisiert sich durch den Versuch, den Inhalt der Wirkungskreise der ökonomischen Trinität schärfer und

anders als bisher zu bestimmen und dann die Vorstellbarkeit einer dreifachen persönlichen Differenzierung des einen persönlichen Gottes mit Hilfe einer voluntaristischen Metaphysik einleuchtend zu machen. Aber auch weitergehende Versuche, die Trinität nicht nur als eine in der Offenbarung positiv gegebene und von da aus zu begreifende Realität anzuerkennen und zu verstehen, sondern sie auch als eine Denknotwendigkeit aus dem immanenten Wesen Gottes heraus zu erfassen, beginnen sich wieder einzustellen (vgl. Schmidt: Das Postulat der göttlichen Trinität, Theologisches Zeitblatt im Dienst der lutherischen Kirche Mai 1910). So dürfen wir denn hoffen und erwarten, daß die Diskussion über die Trinität sich mit neuer Lebendigkeit erheben und sie von der Kirche als die unvergängliche Grundlage und Ausdrucksform ihres durch die christliche Offenbarung hervorgerufenen religiösen Lebens weiter behauptet werden wird.

IV a)

Der trinitarische Glaube ist eine selbständige Schöpfung der christlichen Offenbarung, er macht das Herzstück des kirchlichen Bekenntnisses aus. Aber so fragt der Christ der Gegenwart weiter: Hat er denn auch religiöse Bedeutung? Wir bejahen diese Frage, indem wir zu zeigen suchen, wie die trinitarische Offenbarung auch heute noch erlebbar und erfahrbar ist und sich im trinitarischen Bekenntnis alle spezifisch christlichen Erfahrungen auch eines sogenannten modernen Christen noch zusammenfassen können. Wir meinen allerdings nicht, daß sich vom Zifferblatt jeder einzelnen Seele der trinitarische Glaube ablesen lasse, und noch viel weniger, daß er sich aus der Evolution der angeborenen religiösen Anlage herausentwickle. Wir glauben das freilich ebensowenig vom Vaterglauben, ja nicht einmal von einer tieferen Sündenerkenntnis und sehen in der von Bousset auf dem Weltkongreß für religiösen Fortschritt ausgegebenen Losung einen gründlichen und gefährlichen Rückschritt: „Die Religion ist etwas dem Menschen Ureigenes, in dessen Vernunftanlage mit Notwendigkeit Begründetes und ist nicht durch supranaturale Offenbarung als etwas Fremdes an den Menschen herangebracht. Die Ge-

schichte ist nicht der Ort supranaturaler Offenbarung; sie entwickelt nur, was ursprünglich im Menschenwesen angelegt war" (in den „Thesen und Skizzen" auf dem Weltkongreß S. 19). Vielmehr wird durch die Geschichte und den in die Geschichte eingesenkten supranaturalen Gehalt dem Menschen sein religiöser Besitz, dessen er sich vermöge seiner an und für sich durchaus „leeren" Anlage bemächtigt, so daß aus dem Fremden ein Eigenes wird. Wir würden darum auch gegen die folgenden Darlegungen die Einrede nicht als stichhaltig anerkennen können: „In meinem Leben fehlt es an den skizzierten religiösen Erlebnissen", sondern darauf antworten müssen: „Dann steht eben dein religiöses Leben noch nicht unter den großen Mächten der christlichen Heilsgeschichte, die es erst reich und tief zu machen vermögen." Das allerdings behaupten wir mit aller Entschiedenheit, daß es sich im trinitarischen Glauben um eine Verkündigung handelt, die Leben, wirkliches religiöses Leben zu erwecken und innere Bewegungen von etwas stärkerer persönlicher Kraft zu erzeugen vermag, als es die Stimmungen der „Persönlichkeits"religion zu sein pflegen.

Uns wird durch die Schrift oder durch die aus ihr erwachsene kirchliche Verkündigung Gott als Vater gegenübergestellt. Was bedeutet es für uns? Zunächst nicht mehr und weniger als daß „mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen, mir Leib und Seele, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält". Gott ist für uns ein Vater im Sinne des natürlichen Erzeugers; von ihm stammt alles was wir besitzen, wir sind in unserem Naturbestande schlechthin abhängig von seiner erhaltenden und eingreifenden Macht. In allen Fügungen unseres natürlichen Daseins spüren wir ihn; er wäre aber nicht so absolut Herr über unser Leben, wenn er es nicht ins Dasein gerufen hätte. Von Menschen fühlen wir uns nie ganz abhängig, weil sie uns niemals allein zu dem gemacht haben, was wir sind. Gott dagegen schuf uns und darum bleibt unsere Natur Wachs in seinen Händen, und unser Atem hängt an seinem Odem. Die Psalmisten haben die religiösen Empfindungen, die uns aus der Verknüpfung unserer Natur mit ihrem Schöpfer und Erhalter sich ergeben, unvergleichlich und in zeitüberdauernder Wahrheit geschildert. Die Abhängigkeit unserer

Natur von der uns umgebenden, durch die Gott vielfach seine Einflüsse auf die unsere übt, wie die Beobachtungen gleicher Wirksamkeit Gottes in dem gesamten Weltbestande, gestattet uns, die Gewißheit persönlicher Abhängigkeit von Gott zu dem Bekenntnis, daß er Schöpfer Himmels und der Erden überhaupt ist, zu erweitern. Allein bei einer Verknüpfung des menschlichen Naturbestandes mit der Gottheit gedenkt die Schrift niemals nur der Schöpfergüte des Vaters, sondern zugleich auch seines väterlichen Richterernstes. Zu den gewichtigsten Erkenntnissen gehört es, daß in der Vaterverkündigung der Offenbarung und der ihr entsprechenden religiösen Erfahrung niemals nur die Liebe des Schöpfers, sondern auch die Heiligkeit des Richters gehört; denn unser Naturbestand ist so unauflöslich mit der Sünde verknüpft, daß Gott niemals nur zu jenem, sondern auch zu dieser Stellung nehmen muß, und wir in keinem Momente unser Wesen mit Gott verknüpfen können, ohne es zugleich von ihm trennen zu müssen. Hier setzt die erste, tiefe, religiöse Differenz, die keine theologische Diplomatie zu überbrücken vermag, zwischen der durch die alt- und neutestamentliche Offenbarung bedingten und der modernen selbst zurechtgemachten Religiosität ein. Gott ist von Natur niemals nur ein liebender Vatergott, so wenig es menschliche Väter, die diesen hohen Namen verdienen, gibt, die nicht ununterbrochen und in unauflöslicher Verbindung ihren Kinder ihre Güte und ihren Ernst spüren lassen. Zu dieser Erkenntnis führt aber wieder nicht nur der Blick auf das individuelle Verhältnis zwischen Gott und der einzelnen Seele, sondern genau so der auf sein generelles Verhältnis zur gesamten Natur und Geschichte. Aus beiden leuchtet uns keineswegs nur Friede und Freundlichkeit Gottes hervor; in der Geschichte wie viele Verwicklungen, in der Natur wie ungeheure Verheerungen? Nur ein falsch gestelltes Theodiceproblem macht bei großen Natur- und Geschichtskatastrophen den Gottesglauben unsicher. Würde die Frage dahin gestellt, ob man aus Natur und Geschichte einen zugleich gütigen wie heiligen, schaffenden wie verderbenden Gott erkennen kann, dann wäre die Bejahung eine unzweifelhafte. Gott wird uns Menschen in Beziehung auf unsern Naturbestand erfaßbar als Vater, d. h. aber zu-

gleich als Schöpfer und Richter. Es kümmert uns an dieser Stelle nicht, wie weit der Mensch auch ohne besondere Offenbarung durch natürliche und gewissensmäßige Verbindung mit Gott zu dieser religiösen Erkenntnis kommen kann, auch brauchen wir kein Gewicht darauf zu legen, daß in der alttestamentlichen Offenbarung dieser Vaterglaube schon mit voller Deutlichkeit ausgesprochen und erfahren worden ist. Wir erinnern nur daran, wie Christus diesen Vaterglauben und ihm nach das Neue Testament rückhaltlos bejaht hat, und er darum ein Bestandteil der objektiven christlichen Offenbarung, aber auch des subjektiven christlichen Erlebens geblieben ist und bleibt. Auch zur reifen christlichen Frömmigkeit gehört es noch, Gott in Geschichte und Natur zu erleben, und es war ein krankhafter Offenbarungspositivismus, wenn man im älteren Ritschlianismus die Erlebbarkeit Gottes auf die Berührung mit der historischen Person Jesu beschränken wollte. Erst recht aber erfährt der Christ und gerade er in verstärktem Maße die dauernde Gegensätzlichkeit Gottes wider alles, was in ihm und in der Welt an Sünde ist. Niemals verliert Gott in seinem Vaterantlitz die ernsten, drohenden Züge und immer wieder sehen wir ihn die Kelter treten in seinem Grimm. Gott wird uns offenbar und erfaßbar als Vater, der uns schafft und richtet. Auch für den, der aus einem Atheisten ein Christ wird, wird Gott zunächst zu einer Wirklichkeit über und wider seinen Naturbestand und den aller innerweltlichen Dinge. Das ist die erste bleibende persönliche Gestalt, in welcher der offenbare Gott dem Christen erfahrbar wird.

Wiederum aber begegnet dem Christen Gott, wenn ihm die Persönlichkeit Christi verkündet wird. Es sind dieselben göttlichen Züge, deren er gewiß bleibt, und es sind wieder andere neue, deren er dazu gewiß wird. Auch Christus ist Herr über die Natur; er heilt die Leiber und erweckt die Toten, er mehrt das Brot und stillt den Sturm, er regiert die Geschichte der einzelnen menschlichen Seelen wie die seines Volkes, Männer wirft er aus ihrem Beruf und raubt ihnen ihr Haus, um ihnen den Dienst im Reiche Gottes und viele geistlich Tote zur Erweckung zu schenken. Die Geschichte seines Volkes wird durch ihn zu einer anderen, die Krisis hebt an, die zur Auflösung des Volkstums

führt. Auch zur Sünde der Menschen stellt sich Christus wie der Vater, auch für ihn sind alle Menschen arg und gerade gegenüber seiner Persönlichkeit gewinnen die Menschen die tiefste Empfindung ihrer Sündhaftigkeit: „Herr gehe vor mir hinaus, denn ich bin ein sündiger Mensch." Aber andere Eindrücke von wunderbarer Gegensätzlichkeit gewinnen beim Anblick Jesu Christi die Oberhand. Er erscheint Gottes und der sündigen Welt in dem Maße mächtig, daß er die beiden voneinander Getrennten zu versöhnen vermag. In seiner Verkündigung verliert der Vater nichts von seinem Ernst und doch lehrt Jesus die Jünger zu ihm sprechen: Unser Vater. Er ruft die Menschen zu sich, um in der Vollmacht Gottes an seiner Statt die Sünden zu vergeben. Und die Menschen kommen zu ihm und werden alles dessen ledig, was sie von Gott trennt, des Teufels, der Sünde, des Todes. In Christus steht ein versöhnter Gott in der Geschichte. „Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber" — das ist die große neue Wirklichkeit, die sich in Christus erschließt. Die christliche Dogmatik entfaltet genauer in der Lehre von der Person und dem Werke Christi, daß Gott persönlich mit dem Menschen Jesus geeint war, um in der Geschichte die Versöhnung der Welt zu vollziehen, um die Tat zu vollbringen, auf Grund deren der universale Ruf erklingen konnte: „Lasset Euch versöhnen mit Gott."

Aber Christus verläßt die Geschichte und verheißt an seiner Statt den Geist. Das Kommen des Geistes hängt am Abschluß seines Werkes und die Wirksamkeit des Geistes bezieht sich ganz auf das Seine zurück. Das ist in der johanneischen Überlieferung auf das deutlichste ausgeprägt, und bei Paulus werden Christus und der Geist bis zum Scheine der Identifikation zusammengerückt. Darum ist es von jeher ein besonderes Problem gewesen, ob es wirklich gelingt den Geist und den erhöhten Christus so voneinander zu scheiden, daß jener als eine besondere göttliche Gestalt erscheint.[1]) Wir haben ihm hier zunächst nur unter dem Gesichtspunkt näher zu treten, ob durch den heiligen Geist besondere religiös-christliche Erfahrungen ausgelöst und diese im Bekenntnis zu ihm zusammengefaßt werden können. In der Wirksamkeit des Geistes liegt zunächst eine Bejahung

[1]) Vgl. Nösgen: „Der heilige Geist" 1905 ff.

derjenigen des Vaters und des Sohnes. Der Geist richtet sich auf unsere individuelle Natur und bejaht sie mit all ihren Anlagen und mit dem, was die besondere Lebensgeschichte aus ihr gemacht hat, als eine gute Gabe Gottes. Der heilige Geist will nicht wie so manchmal der Schwärmergeist, unsere Natur zerstören, vielmehr lehrt er uns das Gute in ihr in seiner individuellen Gestaltung erst recht kennen und erweckt den Wunsch, gerade sie ungebrochen zu erhalten, um Gott mit ihr nach seinem uns gerade durch unsere Natur — diesen Begriff im weitesten Sinne — angezeigten besonderen Willen zu dienen. Der Geist hält aber auch die gleiche Gegensätzlichkeit wider die Sünde ein wie der Vater und der Herr Christus, nur hebt er aus dem allgemeinen Dunkel, in dem wir uns so gern verstecken und mit dem wir uns entschuldigen möchten, unseren besonderen Sündencharakter in scharfumrissenen Zügen heraus. Er stellt die paulinische Erkenntnis her: „Unter welchen ich der vornehmste bin.“ Wider diese Sünde kennt und verkündet er kein anderes Heilmittel als die Unterstellung unter das von Christus vollbrachte Werk der Versöhnung, er bringt keine neue Offenbarung, sondern macht zum Inhalt seiner Wirksamkeit allein die Heilsgeschichte. Worin aber besteht nun das Neue seiner Wirksamkeit? In einer Hinsicht deuteten wir es schon an. Er richtet seinen persönlichen Willen auf die einzelnen Individualitäten; die einzelnen vom Vater geschaffenen und gerichteten Menschen verknüpft er persönlich mit dem von Jesus für die ganze Welt erworbenen Heil.

Man sage nicht, daß in diesen Sätzen nur der Wunsch, künstliche Unterschiede herauszuarbeiten, zum Ausdruck käme, sondern erkenne, daß hier die religiöse Psychologie allerdings mit sehr feinen, aber der Zartheit und Innerlichkeit des Gebietes durchaus angepaßten Maßstäben arbeiten muß. Und mir scheint gerade unsere Zeit in dieser Richtung für ein tieferes Verständnis prädisponiert zu sein. Wir unterscheiden doch scharf zwischen denjenigen Wirklichkeiten, die uns rein objektiv, geschichtlich oder naturhaft gegenüberstehen, und denen, die in unser persönliches Leben innerlich eindringen und damit zu dessen Bestandteilen werden. Welcher Unterschied zwischen Menschen, die uns kalt lassen, mögen sie auch zu unserer täglichen Umgebung gehören, und denen, die uns

auch bei nur kurzer Begegnung ins innerste Herz treffen! Und gerade auf religiösem Gebiet differenzieren wir doch so scharf zwischen rein überkommenem Besitz und innerer Aneignung. Diese Erkenntnisse gilt es auch für das Gebiet der christlichen Gotteserkenntnis zu verwenden. Spuren der Schöpfergüte Gottes bei anderen hochtalentierten Menschen, bei den Heroen der Geschichte, zu entdecken, wird manchem gar nicht so schwer, aber dann und gerade dann auch in seinem einen Pfund eine gute, gnädige Gabe Gottes zu erfassen, schließt eine gewaltige religiöse Vertiefung in sich. Von Sünde im allgemeinen zu reden und zu klagen, ist wahrhaftig noch ein ganz anderes Stadium der Sündenerkenntnis, als ihre persönliche Gestalt und Verdammungswürdigkeit im Willen und Gemüt zu erfassen. Eine positive oder negative Stellung zu dem geschichtlichen Versöhnungswerke Christi kann bestehen, während die persönliche und innerliche fehlt. Es gibt doch auch noch Menschen in unseren Tagen, die kein Zweifel an der Göttlichkeit des geschichtlichen Jesus und an der Unfehlbarkeit seiner Worte befällt, und die dann schwer darunter leiden, daß in ihrer eigenen Geschichte sich nichts von solch göttlichem Wesen spüren läßt und über ihre persönlichen Irrungen nie ein unfehlbar klärendes Wort gesprochen wird. Für sie ist wirklich Gott in neuer Gestalt da, wenn es sich nun begibt, daß gerade auch ihre Pfade in der Gegenwart von ihm beleuchtet und geleitet werden. Der wirklich ernsteste religiöse Zweifel in der Krisis der Gegenwart, hinter dem alle die Oberflächenprobleme verschwinden, besteht ja gerade darin, daß man mit einem Gott in der Geschichte allein nichts anzufangen vermag und darum durch einen nur historischen Jesus religiös gänzlich unbefriedigt gelassen wird.[1]) Man wirft sich darum lieber zeitlosen Ideen als Rettern in die Arme und empfindet doch auch wieder, wie diesen alle Kraft, die nur geschichtlicher Wirklichkeit eignet, abgeht. Das Christentum löst diesen Zweifel, indem es Gott auch als heiligen Geist verkündigen und erleben läßt, der sich ganz an Geschichte gebunden hat und doch diese Geschichte immer wieder neu gestaltet und so lebendig macht, als geschähe

[1]) Vgl. z. B. in der modernen Gegenschrift wider Weinel von Krieck: Die neueste Orthodoxie und das Christusproblem 1910.

sie von neuem. So ist uns denn Gott der heilige Geist, die göttliche Person, die mit den einzelnen menschlichen Individualitäten die geschichtliche Versöhnung in lebendige innerliche Berührung bringt, so daß es zu einer persönlichen Erlösung kommt. Der vom Schöpfer gesetzte besondere Naturbestand bleibt, die Talente schwinden nicht, aber auch keine neuen unerhörten Begabungen erwachsen; die vorhandenen werden in den Dienst des Reiches Gottes gestellt und gereinigt. Der Kampf und die Ausscheidung der persönlichen Sünde setzt ein, individuelle Heilsgewißheit entsteht und ein neues individuelles Leben eines erlösten Geistes hebt an, hier zeitlich und dort ewiglich. Muß es auch hier einer ausgeführten trinitarischen Dogmatik vorbehalten bleiben, noch schärfer die Eigenart des heiligen Geistes und seiner Wirksamkeit herauszuarbeiten, so dürfte doch durch die vorstehenden Ausführungen deutlich geworden sein, in welchem Sinne uns die Gottheit des heiligen Geistes als eine besondere erfaßbar scheint. Er ist der Gott, der die einzelnen vom Vater geschaffenen und gerichteten Menschen in innerliche und lebendige Beziehung zu der vom Sohne beschafften Weltversöhnung bringt und sie dadurch zu erlösten Individualitäten macht.

IV. b)

Verschiedene Gestalten Gottes waren es, die uns aus der Offenbarung entgegentraten und die in die Erfahrung eintraten, und doch war es wieder der eine Gott. Die Paradoxie der Trinitätslehre ist wirklich aus der Anschauung der lebendigen christlichen Religion erwachsen. Wir haben den einen Kreis der Merkmale, die uns bei dem Vater wie dem Sohne und dem Geiste begegnen und die darum als konstitutiv für ihr einheitliches Wesen angesehen werden müssen, schon in unseren Ausführungen gestreift. Es sind Liebe und Heiligkeit. Aus Liebe schuf der Vater die Welt, aus Heiligkeit richtete er die sündige. Aus Liebe wirkte der Sohn die geschichtliche Versöhnung der Welt, von deren Sünde er, der Heilige, sich schied. Wider die individuelle Sünde richtet sich in heiliger Gegensätzlichkeit der Geist, aus Liebe aber vollzieht er die sorgsame Auswahl aller der Mittel, derer es gerade zu unserer Erlösung bedarf. Heilige Liebe er-

schließt sich uns immer wieder, aber auch immer in besonderer Gestalt, wenn wir des Vaters und des Sohnes und des Geistes ansichtig werden.

Aber noch ein zweiter Kreis gleicher Merkmale erscheint in der Offenbarung und Erfahrung des dreieinigen Gottes, die wir in der Sprache der Schule als absolute Persönlichkeit zusammenfassen können, die wir aber hier zunächst in der Schlichtheit wirklicher Offenbarung und lebendiger religiöser Erfahrung zu umschreiben haben. Niemals kann es nach der Schrift zweifelhaft sein, daß Gott in eigener Kraft die Welt schuf und der geschaffenen die von ihm gewollten Ziele zur Verwirklichung gab. Nicht eine höhere Macht nötigt den Vater zum Zorne wider die Sünde, sondern aus seinem eigenen Innern quillt der heilige Gegensatz wider sie; er weiß sehr wohl, zu welchem Zwecke er die Sünde richtet und die Sünder straft. Jahve tritt allein die Kelter in seinem Grimme und niemand hilft ihm dabei. Das Werk der Weltversöhnung ist Jesu Christi ureigne Tat, die Motive sind in ihm allein erwachsen und die Kraft der Ausführung schenkt ihm auch niemand anders. Er allein hängt am Kreuz; eilt aus dem Grabe und bittet am Thron des Vaters. Wirklich tiefgehende urchristliche und reformatorische Erfahrung weist dem Geiste allein die Initiative und die Stärke zur Durchführung unserer Bekehrung zu. Nicht gelockt oder gar gezwungen durch das Suchen oder Kämpfen menschlicher Seelen, aber auch nicht zurückgehalten durch die Kälte und Unempfindlichkeit anderer weht der heilige Geist, sondern da, wo er will, überschlägt die Mittel allein, derer er bedarf, um das Verständnis für die persönliche Sünde zu erwecken und um die besondere Individualität zu heiligen. Vater, Sohn und Geist wirken einer wie der andere so, daß sie Inhalt wie Kraft ihrer Wirksamkeit nur aus sich bestreiten, schöpferisch die Motive wie die Ziele setzen; nie arbeiten sie wie die Menschen alle — auch die Größesten — mit Gegebenem, sondern nur in freier Entfaltung ihres eigenen Besitzes. Den aber nennen wir absolut, der in keinem Stücke von einem anderen abhängt. Es ist ein Vorrecht und ein unverkennbares Merkmal des göttlichen Wesens; bei Vater, Sohn und Geist begegnen wir ihm in gleicher Weise.

Aber es ist nicht das Absolute im philosophischen Sinne, ein dunkler Grund und ein unbewußtes Ziel, aus dem nach und nach mit Naturnotwendigkeit die Weltwirklichkeit mit ihren verschiedenen Provinzen erwächst. Vielmehr wirkt sich bewußter Wille aus, der sich in klarer Überschau seine Ziele setzt und ihnen entsprechend handelt. Der Gott der Offenbarung mußte nicht die Welt schaffen, entweder weil er arm und freundlos durch sie erst reich an Liebe werden wollte, oder weil er die Überfülle seines Besitzes nicht in sich bergen konnte und sie darum ausströmen mußte. Nein, er wollte in königlicher Freiheit eine Welt, deren Umrisse sein Geist allein entwarf und sein Wille ausfüllte. Nicht unbewußt ließ sich der wirkliche geschichtliche Jesus zum Kreuze treiben, sondern klar sah er sein Leiden vor sich und verkündete seinen Jüngern längst das Ziel, das er zugleich mit seiner heiligen Energie anfaßte und verwirklichte. Jesus wußte, was er wollte, und wollte, was er wußte. Ins Leben der Menschen, die zu ihren Gott und Heiland bekehrt werden, senkt sich keine bewußtlose Naturkraft, die unser Naturleben allmählich reinigt und durchsäuert; vielmehr spricht zu unserem Geiste ein Geist, der die Geschichte Jesu und die unsere genau kennt, der uns in klarem Worte das Dunkel der Vergangenheit und das Licht der Zukunft aufdeckt, der sich an unseren Willen mit Motiven und Zielen wendet und ihn dementsprechend umbiegt. Kurz es sind Persönlichkeiten, die uns in Vater, Sohn und Geist offenbar werden, weil Bewußtsein und Wille jedesmal von einem Ichzentrum mit besonderem Inhalt ausgeht. Das Ich des richtenden Schöpfers, das Ich des weltversöhnenden Sohnes, das Ich des erlösenden Geistes richtet sich auf uns, eins darin, daß sie alle drei Persönlichkeit sind und zwar von absoluter Art. Kam die Verschiedenheit der Drei in dem besonderen Inhalt des Vaters und des Sohnes und des Geistes zum Ausdruck, so ihre Einheit darin, daß dieser Inhalt immer in gleicher Weise heilige Liebe erschließt und von absoluten Persönlichkeiten getragen und verwirklicht wird. Aber die Einheit kommt noch in anderer Weise zum Ausdruck und zur Empfindung. Nicht so geschieht das, daß die eine Gestalt von der anderen abgelöst wird oder diese in jene

sich verwandelt. In der Geschichte der Offenbarung bleibt der Vater, auch nachdem der Sohn auf diese Erde gekommen und dann wieder zum Himmel gegangen ist, und der Geist erscheint als ein anderer Tröster, Christus kommt zwar im Geiste, aber seine persönliche Eigentümlichkeit löst sich doch nicht auf, nimmer schwinden ihm die festen Züge, die ihm seine Geschichte geschaffen hat. Auch in der Erfahrung des einzelnen Christen steht es nicht anders. Gewiß mag ihm zunächst eine Persönlichkeit Gottes nach der anderen erscheinen und ihm der Eindruck der neuen so stark und überwältigend sein, daß er die anderen fast vergißt. Wer aus der richtenden Vaterhand zu des Sohnes Kreuz kommt, kann meinen, der ersteren ganz und für immer entronnen zu sein, bis er einmal wieder spürt, daß er auch deren noch bedarf und sie stetig über ihm waltet. Das Erleben persönlicher Berührung mit dem Geiste Gottes macht nicht selten — wie die Beobachtung immer wieder beweist — gleichgültig gegen die Geschichte Jesu. Man lebt in dem Maße im Glücke persönlicher, innerlicher Berührung mit der Gottheit, daß einem die äußerliche Geschichte nebensächlich, ja hinderlich erscheint. Aber dieser Geist spricht dann so wunderlich Widersprechendes, er ist so unklar und verworren, daß der wirkliche Christ im Unterschiede zum Schwärmer gern wieder zur geschichtlichen Gestalt Jesu zurückkehrt und erkennt, wie er niemals ohne Gott in der Welterlösung des geschichtlichen Jesus in gesundem Glauben beharren kann. Auch gegen die Schöpfung macht wohl der Geist eine Zeitlang die Erweckten gleichgültig, bis sie es auch in diesem Punkte erfassen, wie wir des Vater-Gottes niemals entraten können und dürfen. Kurz, weder Offenbarung noch Erfahrung gestatten es uns, eine noch weitergehende Einheit zwischen Vater, Sohn und Geiste dadurch herzustellen, daß wir sie sich ineinander verwandeln und auflösen lassen. Modalismus und Sabellianismus — um diese Schulausdrücke zur Befriedigung etwa auf sie gespannter Leser und besonders Kritiker anzuwenden — finden keinen Halt in den Tatbeständen der christlichen Offenbarung und Erfahrung. Eine stärkere Verbindung zwischen den drei Persönlichkeiten des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes kann nur noch durch den Blick auf die

Verknüpfung, in der die ihr Wesen konstituierenden Offenbarungsinhalte miteinander stehen, erreicht werden. Bei der Schöpfung und Verurteilung der Welt durch den Vater steht vor seinem Blick schon die Versöhnung des Sohnes und die Erlösung des Geistes; niemals hätte er eine Welt geschaffen und gerichtet, wenn er nicht auf ihr des Sohnes ragendes Kreuz und des Geistes lebendiges Walten vorausschaute. Auch des Sohnes Werk ist teleologisch auf das des Geistes zugespitzt, denn Jesus wäre nicht als Weizenkorn erstorben, wenn er nicht gewußt hätte, daß ihm der Geist zu vielen Früchten verhelfen würde. Und wie nach vorwärts, so ist auch nach rückwärts — wenn wir diese inadäquaten Formeln gebrauchen dürfen — die eine Person auf die andere gestimmt. In die vom Vater geleitete und zur Fülle der Zeit geführte Geschichte tritt der Sohn ein, um sich zugleich unter des Vaters Zorn zu begeben, und der Geist schaut ganz zurück auf das, was der Sohn sprach und wirkte, um es gottgeschaffenen Menschen innerlich zu vermitteln.

Wahrhaftig, der trinitarische, durch die Offenbarung gewirkte Glaube ist noch immer tief und lebendig religiös erfaßbar und alles andere als ein Gewirr von Spekulationen, die das Leben ersticken. Vielmehr gibt es keine wirklich kräftige, ihrer selbst bewußte christliche Religiosität, die sich nicht in ihm ausspräche. Vater, Sohn und Geist sind als richtender Schöpfergott, als geschichtlicher Versöhnergott, als individueller Erlösergott in die Geschichte eingetreten und wirken als solche fort und fort an jeder Seele, die zum Christentume kommt, als absolute Persönlichkeiten, ihr so das eine Wesen Gottes als heiliger Liebe erschließend.

IV. c)

Unmittelbar aus dieser offenbarungsmäßigen und religiös bestimmten Erfassung der Trinität erwächst noch die weitere Gewißheit, daß damit zugleich Gottes ewiges Wesen als dreieinig erkannt ist. Das ist kein spekulativer Schluß oder gar ein Hineintragen von philosophischer Metaphysik, wenn wir von der Offenbarungs- oder ökonomischen zur immanenten oder Wesenstrinität fortschreiten; sondern im Gegenteil der Verzicht darauf, ja schon die ganze Fragestellung ist eine Schöpfung

schlechter positivistischer und neukantischer Spekulation, die der Offenbarung und Religion durch fremdartige ihr widerstrebende Gesichtspunkte schädlich wird. Für die neutestamentliche Offenbarung charakteristisch ist der Gedanke, daß das von Ewigkeit her verborgene Geheimnis nun restlos erschlossen oder, daß der ewige Gott so zugänglich geworden ist, wie er seinem ewigen Wesen nach ist (vgl. meine Ausführungen in: „Theologie der Offenbarung und des Geheimnisses" in Modern positive Vorträge S. 25 ff.). Nicht um eine für die Geschichte zurechtgemachte, vergängliche oder gar seinem Wesen widerstrebende Offenbarungsform handelt es sich; sondern darum, daß sich Gott jetzt in eine Gestaltung ins „Fleisch" begeben hat, die ihn der Menschheit erkennbar macht. So gut wie Gott nicht bloß in der Geschichte Liebe ist, sondern auch in seinem Wesen, in gleicher Weise dürfen wir sagen, daß Gott niemals in der Zeit als der dreieinige offenbar geworden wäre, wenn er es nicht auch in der Ewigkeit wäre. *Die immanente Trinität ist die unumgängliche Voraussetzung der ökonomischen und jene wird darum mit dieser erreicht.* Erst recht aber ist es des Glaubens und der wirklichen religiösen Erfahrung Art, daß sie in dem, was sie von Gott erlebt, ihn ergreifen will, wie er ist. Wir wollen ja in der Religion zu Gott empor, zum lebendigen und ewigen Gott, und wenn wir ihn durch die Geschichte ergreifen, so befriedigt uns das nur solange wir in ihr ein Transparent sehen dürfen, durch welches sein Antlitz wirklich hindurchscheint. Sowie sie uns dagegen zum Vorhang wird, der nur verhüllt oder bestenfalls diesen oder jenen Lichtschimmer hindurchläßt, wird der religiöse Mensch unruhig und begehrt nichts sehnlicher, als daß der Vorhang zerreiße. Ein Gott, der erst ums Jahr Eins Versöhner und zur Zeit der eigenen Bekehrung Erlöser wird, kann nicht das Verlangen erfüllen, das da sprechen will: „Ehe denn die Berge worden und die Erde und die Welt gemacht worden, bist du Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit." Nein es spricht: „Bist du geworden zum Vater, zum Sohne und zum Geiste, dann warst du es auch von Ewigkeit zu Ewigkeit." — Weil dreieinig in Offenbarung und Erfahrung, so ist Gott auch dreieinig in der Ewigkeit oder um mit Luther zu reden: „Gott sollen wir nicht allein ansehen von außen in seinen

Werken, sondern er will auch anerkannt sein, was er inwärts ist: inwendig ist ein einig Wesen und drei Personen" (bei Köstlin Theologie Luthers II, S. 60).

Mit unserer Verbindung oder richtiger vielleicht noch Identifikation der Offenbarungs- und Wesenstrinität haben wir aber doch zunächst noch nicht mehr geleistet, als daß wir die Geschichte einfach in die Ewigkeit zurückprojiziert haben, ohne aber der Ewigkeit einen anderen über die Geschichte hinausragenden Inhalt gegeben zu haben. Gott ist schon von Ewigkeit der, der als Vater die Welt schaffen und richten, als Sohn sie versöhnen, als Geist sie erlösen will. Seine heilige Liebe kommt stets darin zum Ausdruck, daß er sie in der Setzung dreier absoluter Persönlichkeiten entfaltet, die der Menschheit gegenüber Heiligkeit und Liebe erweisen wollen. Gott ist damit in seinem ewigen Wesen in volle Abhängigkeit von der Welt gerückt worden. Man hat darin lange Zeit ausschließlich einen Vorteil gesehen und gemeint, jedes Hinausgehen über diesen Gesichtswinkel der Gottesbetrachtung verletze die Interessen des Heils und verliere sich in unfruchtbare Spekulationen. Aber auch in diesem Punkte ist die Losung der „theozentrischen Theologie" recht geeignet, uns wieder weiter zu führen und vor allem geeignet, zu zeigen, daß es im religiösen Interesse liegt, Gottes Wesen auch ohne Rücksicht auf die Welt als dreieinig zu begreifen. Es ist eine Verderbung des Gottesgedankens, wenn er nur unter dem Gesichtswinkel seiner Bedeutung für die Menschen angesehen wird, er verliert gerade dadurch auch die Größe, die er haben muß, wenn er dem Menschen etwas sein soll. Bei unserer bisherigen Entwicklung der Dreieinigkeit Gottes kann sich doch der Gedanke nicht mit Unrecht einstellen, daß Gott eigentlich garnicht zu sich selbst und zur Entfaltung seines Wesens kommen konnte, ohne den Bestand der Welt, und zwar der sündigen Welt, wenn nicht real, so doch ideal vorauszusetzen; die Welt muß da sein, damit Gott ein Objekt habe, das er lieben und von dem er sich als der Heilige abheben kann. Das Reich Gottes wird, wie Ritschl sagte, zum Korrelat des göttlichen Zweckes. Damit aber fallen die Schranken zwischen Gottheit und Menschheit und sie werden beide auf die gleiche Linie gerückt, wir bedürfen zwar seiner, er aber bedarf auch unserer, es geht auf du und du.

Daß damit einer pantheistischen Gottesanschauung wie einer sentimental-egoistischen Frömmigkeit der notwendige Unterbau geliefert wird, ist zwar richtig, empfiehlt aber gerade denen diese Gedankengänge nicht, die jenen beiden trotz aller Prätensionen den Charakter echter Religiosität nicht zuzubilligen vermögen. Gerade diese Konsequenzen regen zum Nachdenken an, ob wir uns denn wirklich mit dem offenbaren und nahen Gott begnügen und nicht vielmehr auch dem fernen, in sich geschlossenen Gott zuwenden müssen. Diese Zuwendung allein scheint uns schon eine Notwendigkeit und ein Verdienst und wir scheuen uns vor der paradoxen Formel nicht, daß auch in den „leeren Spekulationen" der alten Väter sich mehr Verständnis für das, was die lebendige und ernste Religiosität verlangt, als in der modernen ausschließlichen Herabziehung Gottes in unser kleinmenschliches Niveau geborgen hat. Das Urteil bleibt von Bestand ganz gleich, ob und in welchem Grade es gelingt, Gott in sich als den dreieinigen zu begreifen, hier gilt wirklich in magnis voluisse sat est. —

Naturgemäß muß der ewige, der Geschichte zugewandte Inhalt der Dreieinigkeit, wie wir ihn bisher kennen lernten, und der ewige über die Geschichte hinausragende im Zusammenhang miteinander stehen, und wir können dem zweiten nur dann näher kommen, wenn in den Bestimmtheiten des ersten Elemente enthalten sind, die eine weitere Entfaltung auch ohne Rücksicht auf die Welt gestatten. Das ist der Fall sowohl in bezug auf die Charakteristik Gottes als heiliger Liebe, wie als dreifacher Persönlichkeit, als Vater, Sohn und Geist, während die Begriffe des richtenden Schöpfers, des geschichtlichen Versöhners, des individuellen Erlösers hier nicht mehr weiter verwendbar sind.

Gerade im Wesen der Heiligkeit liegt ja in dem alttestamentlichen Verständnis dieses Wortes auch die volle Abgeschiedenheit gegenüber aller Kreatur, und das ist es, was wir an dieser Stelle verwenden müssen, daß alle die genannten Prädikate Gott zukommen als dem nicht nur über die Kreatur erhabenen und von ihr geschiedenen, sondern auch ganz ohne Rücksicht auf sie existierenden. Gott ist Liebe, im Wesen der Liebe aber liegt es, daß sie eines Gegenstandes bedarf, und zwar

eines Gegenstandes, der in gleicher Höhe liegt und mit gleicher Kraft diese Liebe erwidert. Gewiß sind die Menschen, die Sünder wie die Erlösten der Gegenstand göttlicher Liebe, aber es ist eine Anmaßung sondergleichen zu meinen, daß damit ein Gegenstand gegeben sei, der Gottes Liebe zu erschöpfen vermöge. Das ist so wenig der Fall, wie die Liebesfähigkeit eines Helden der Geschichte erschöpft ist, wenn er seinem kleinen und verkommenen Volke sich hingibt, um es zur Höhe zu führen. Es hieße eine Tragik in Gottes Liebe hineintragen, wenn man sie in so unebenbürtiger Gemeinschaft sich ausleben lassen wollte. Er bedarf vielmehr eines Gegenstandes, der ihm gleich ist, gleich in der Unermeßlichkeit seines Daseins und in der Länge seiner Tage, gleich in der Unerschöpflichkeit der Ideen und der Stärke des Willens. Er hat ihn in sich selbst im Sohne. Die göttliche Liebe umschließt Subjekt und Objekt in sich. — Vollendet ist keine Liebe, die nur gibt oder nur nimmt. Gewiß auch die Menschen und gerade die Erlösten lieben ihren Gott wieder oder empfinden wenigstens den Trieb: „Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt". Aber wie selten verwirklichen sie ihn mit ganzem Herzen, und wie gering ist dann ihre Liebesaktivität im Vergleich zur göttlichen! Darum hat Gott in sich auch dieses Postulat voller Liebesgemeinschaft verwirklicht, in dem er im Geiste denjenigen hat, der ihn wiederliebt, so wie er geliebt hat, der aus dem Objekt wieder zum Subjekt zurückkehrt. Wir haben im dreieinigen Gott ein volles harmonisches und geschlossenes Leben heiliger Liebe, die sich differenziert und dann wieder zusammenschließt, einen Prozeß, der sich entfaltet und zu seinem Ausgangspunkt zurückkehrt. Vater, Sohn und Geist sind die drei Gestalten, deren es bedarf, damit Gott wirklich in seinem Wesen die Liebe ist.

Aber es bedarf ihrer auch, damit Gott Persönlichkeit sei. Wir haben bisher immer nur von den drei Persönlichkeiten geredet und das Problem nicht gestreift, ob denn Gott nicht auch als der Eine Persönlichkeit sei. Das geschah mit Absicht, weil erst an dieser Stelle der rechte Ort zu einer Erörterung gegeben erscheint. Was wir unter Persönlichkeit verstehen wollten, wurde schon früher dargelegt: Wille und Bewußtsein, die

von einem Ichzentrum ausgehen. Ein solches Ich aber kommt nur zustande durch Abhebung von einem Du. Bewußtsein um das eigene Selbst schließt zugleich die Erkenntnis des Vorhandenseins eines anderen in sich. Der Wille bedarf eines Objektes, auf das er sich richtet und an dem er sich auswirkt. Soll Gott nicht erst durch die Abhebung von der Welt, durch die Richtung seines Willens auf sie zur Persönlichkeit werden oder wenigstens erst zum Bewußtsein um diese kommen, so muß in Gott selbst neben dem Ich ein Du stehen. Das Ich des Vaters erwacht — wieder in menschlich unzureichendem Bilde geredet — nur an dem des Sohnes, sein Selbst unterscheidet sich von dem des Sohnes und sein Wille findet an ihm das Ziel. Damit aber würden zwei Persönlichkeiten entstehen, so geschieden und abgegrenzt wie zwei Menschen, deren Wille darum auch auseinanderzugehen vermag und die sich fremd werden können. Um diese Möglichkeiten auszuschließen, erscheint in Gott eine dritte Persönlichkeit, der Geist, welche sich der Einheit des Ich zwischen Vater und Sohn bewußt wird und den Vater in gleicher Weise zum Objekt des Sohneswillens macht, wie der Sohn es gegenüber dem Vater wurde. Zu selbständigem in sich geschlossenem und einheitlichem persönlichen Leben in Gott kommt es dadurch und zwar nur dadurch, daß er sich zu dreifacher Personalität entfaltet. Nicht ist Gott außerdem noch Persönlichkeit, daß zu ihm dann noch die drei Personen des Vaters und des Sohnes und des Geistes hinzukommen, sondern die göttliche Persönlichkeit kommt nur so zustande, daß sie in dem Prozeß dieses dreifachen Personenlebens auseinandergeht und sich wieder zusammenschließt. Das haben besonders Kähler und Bachmann deutlich zum Ausdruck gebracht, wenn der erstere die „Dreifaltigkeit die einzigartige Form der göttlichen Persönlichkeit“ nennt (Wissenschaft der christlichen Lehre S. 330) und der zweite sagt: „Mithin ist die Dreifaltigkeit als Vollzug des einen persönlichen Gotteslebens zu verstehen in der Weise, daß dasselbe in beständiger Selbsterschließung zu einem dreifach persönlichen Leben begriffen ist, die immer vollendet, aber nie zu Ende ist und die das ewige Urbild der heilsgeschichtlichen Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist

ist" (Grundlinien der systematischen Theologie S. 37).[1]) Niemals ist es möglich, Gott als Persönlichkeit allein im Vater zu erfassen, denn dieser wird zu ihr ja nur im Sohne, und nie ist es möglich, sich der göttlichen Persönlichkeit des Sohnes zu bemächtigen, ohne zugleich auf den Vater zu treffen, der sie setzte, und auf den Geist, der sie in die des Vaters zurückführt. Wie es Menschen gibt — so können wir in starker Unterstreichung das omne simile claudicat —, die so verschiedene Seiten an ihrer Persönlichkeit haben, daß sie dem Beschauer als Doppelpersönlichkeiten erscheinen und erst beim genaueren Zusehen sich ergibt, wie sich diese Differenzierungen doch zu einer Einheit zusammenschließen, so nehmen wir auch an dem einen Gott eine Entfaltung zu drei Persönlichkeiten wahr, die doch wieder so unauflöslich zusammenhängen, daß sie zu einer Einheit zusammengehen. Oder wie wir andererseits mehrere Menschen dann und wann beobachten, die in ihren Zielen und Gedanken so eins sind, daß wir mit ihnen wie mit einem einzigen persönlichen Faktor zu rechnen beginnen und uns erst auf ihre Unterschiedenheit besinnen müssen, so kann auch beim Anblick Gottes die Einheit seines persönlichen Lebens in dem Maße im Vordergrund stehen, daß ihre Erschließung zu dreifacher Personalität erst allmählich zum Bewußtsein kommt.

Wollen wir in unserer Gedankenbildung nicht bei der Konstatierung dieser dreifachen Personalität stille halten, sondern von ihrer „Entstehung" reden, so müssen wir die damit gegebenen unvermeidlichen Zeit- und Rangvorstellungen doch religiös dadurch unschädlich machen, daß wir mit den alten Kirchenlehrern betonen, wie alle diese Vorgänge, weil in der Sphäre Gottes verlaufend, ewige gewesen sind, bei denen nichts früher bestand und darum auch nichts höher an Wert jemals war. Infolgedessen dürfen wir uns niemals eine Existenz des Vaters als in sich abgeschlossen vorstellen, auf die erst die des Sohnes und dann die des Geistes folgte, so daß der Vater etwa als die gött-

[1]) Auch Schells Formeln erscheinen hier durchaus treffend: „Die Dreipersönlichkeit ist die Form der absoluten Persönlichkeit" und „Wesen und Person in Gott sind identisch, da jede Person als relative Subsistenz die übrigen aktuell nicht bloß virtuell einschließt . . . Jede Person ist ganz und gar die Gottheit und diese ist ganz und gar in jeder Person, so daß eine Umkehrung der Begriffe stattfinden kann." (Katholische Dogmatik, II., 68).

liche „Urpersönlichkeit“ zu betrachten ist, aus der subordinatianisch Sohn und Geist erwuchsen, sondern wir müssen uns uno eodem actu die drei Persönlichkeiten entstanden und vereinigt denken, weil keine ohne die andere existenzfähig war. Erst recht bestand nicht erst ein Wesen Gottes, dem dann die drei Persönlichkeiten folgten, so daß man von einer Quaternität mit Recht reden dürfte, sondern das Wesen Gottes sind die drei sich entfaltenden und zur Einheit zusammengehenden Personen. Soll die Beziehung des Vaters zum Sohne und beider zum Geiste in eine besondere Ausdrucksform gekleidet werden, so bietet sich als die nächstliegende die des Zeugens und Erzeugtwerdens, des Hauchens und Gehauchtwerdens dar. Mit ihrer Annahme denkt man nicht die Spur anthropomorpher und spekulativer als mit der Anwendung des Vaterbegriffes auf Gott überhaupt, und ich kann bei unseren neueren Theologen, die mit einer beneidenswerten Naivität den Vaterbegriff als eine völlige adäquate und in allen Zügen passende Ausdrucksform ununterbrochen für Gott verwenden, keineswegs einen Fortschritt in der Abstreifung von menschlichen und spekulativen Ausdrucksformen gegenüber der Gottheit im Unterschiede zu den Alten entdecken. Diese haben sehr wohl gewußt, daß sie mit „Grenzbegriffen“ arbeiteten und sie darum so zu bestimmen gesucht, daß sie einerseits religiös wertvolle Konsequenzen sonderlich Irrtümern gegenüber sicherstellten, andererseits aber nach Möglichkeit aller sinnlichen Bestimmtheit und damit freilich auch der Anschaulichkeit entkleideten. So wird etwa die generatio von unseren alten Dogmatikern als eine non physica, sed hyperphysica, non temporalis, sed aeterna, non externa, sed interna, non voluntaria sed naturalis et necessaria bestimmt, nicht ohne daß Quenstedt (Theologia didactica polemica I 330) hinzufügt: licet generatio haec sit propriissima et verissima, ipse tamen generationis modus nobis est incognitus et ineffabilis.“

Wir können uns darum diese Ausführungen über die ewige Zeugung des Sohnes und den ewigen Ausgang des Geistes vom Vater und vom Sohne aneignen, müssen aber zugleich anerkennen, daß wir mit ihnen die äußersten Grenzen dessen, was sich in der academia terrestris erkennen läßt, erreicht haben.

Ist Gott in seinem ewigen Wesen kraft innerer Notwendigkeit seiner Liebe und seiner Persönlichkeit der dreieinige Vater, Sohn und Geist, so wird es nun erst recht verständlich und gewiß, daß er sie auch zur Voraussetzung für seine geschichtliche[1]) Offenbarung und deren Gehalt bestimmte. Als Vater beschloß er die Welt zu schaffen und die sündiggewordene zu richten, als Sohn in Jesus Christus zum geschichtlichen Versöhner der Welt, als Geist zum lebendigen und individuellen Erlöser zu werden, um so die Menschheit in das Wesen seiner heiligen Liebe hineinzuziehen. — Die immer erneute und vertiefte Erkenntnis dieses dreieinigen Gottes ist und bleibt die vornehmste Aufgabe der christlichen Theologie, denn im trinitarischen Glauben ist die geschichtliche, religiöse und metaphysische Eigenart der christlichen Religion in gleicher Weise und in ihm allein geborgen. Für den Theologen unserer Tage wird diese Pflicht immer dringlicher, je mehr unitarische Strömungen die christliche Gotteserkenntnis wieder auf unterchristliche Stufen herabdrücken wollen. Als ein bescheidener Beitrag zu ihrer Ableistung wollen auch diese Vorlesungen gewertet sein, die vor allen Dingen auch an dem Kanon, den Lücke einmal zur Beurteilung jeder Trinitätslehre nennt, dem „der kirchlichen Popularität im edelsten Sinne“ gemessen sein möchten.

[1]) Ist Gott in seinem ewigen Wesen dreieinig und ist alles Vergängliche nur ein Gleichnis des Ewigen, so ist es wohl verständlich, wenn auch die Drei in mannigfaltigen Erscheinungen der Natur, Geschichte und besonders der Religionsgeschichte eine Rolle spielt. Sie können darum von dem, der des christlichen Trinitätsglaubens aus anderen Motiven gewiß geworden ist, als nachträgliche Stützen für diesen aufgefaßt werden. Vgl. dazu die zutreffenden Ausführungen bei A. v. Öttingen, „Lutherische Dogmatik“, II, S. 234.

Jesusverehrung oder Christusglaube?

Wie die Natur in elementaren Ausbrüchen immer wieder des Zwanges spottet, den menschliche Hebel und Schrauben ihr anlegen, und wir uns jenen gegenüber bei aller Erschütterung doch einem Schauer der Erhebung nicht entziehen können, so platzen auch die Geister immer wieder aufeinander, so fest man sie auch in einem Block vereinigt dachte. Und wieder zieht ein Gefühl der Befreiung durch aller Stärkeren Brust, daß nun der künstliche Diplomatenfriede dem offenen Kampfe weichen muß, in dem man dem ganzen und ehrlichen Gegner gern den Zoll persönlicher Achtung nicht versagt. So ist es in den letzten Monaten auch auf religiösem Gebiete wieder zugegangen. Elementare Ereignisse haben den Frieden gestört und die Geister geschieden. Wir könnens nicht beklagen, solange man reine und feine Waffen gebraucht, um für Jesus und das Evangelium der Reformation einzutreten. Auch in diesen Stunden[1]) wollen wir uns von neuem rüsten, um wider die Jesusverehrung für den Christusglauben zu kämpfen. —

Das die breiteste Öffentlichkeit bewegende Entweder — Oder kam ja in der Formel von der geschichtlichen Existenz oder Nichtexistenz des Menschen Jesus zum Ausdruck; die für die christlich-religiösen Kreise noch viel bedeutsamerere Alternative ist in unserem

[1]) Die Vorlesungen wurden auf dem religionswissenschaftlichen Kursus in Bochum gehalten. In einem kürzeren Vortrage wurde das Thema auf einer Tagung der „Positiven Union" in Halle und in einem Abendvortrage in Braunschweig und Dortmund behandelt.

Thema: „Jesusverehrung oder Christusglaube" ausgedrückt. Seine Rechtmäßigkeit wird unabhängig voneinander in einer hervorragenden wissenschaftlichen Veröffentlichung und einer bedeutsamen kirchlichen Kundgebung der letzten Zeit bestätigt, so daß es uns aus Theorie wie aus Praxis entgegenwächst. In Professor D. Feines Biblischer Theologie des Neuen Testamentes (Leipzig 1910) lesen wir: „Wir stehen bereits hier am theologischen Scheidewege. Alle die Jahrhunderte seit dem Entstehen der christlichen Kirche hat als Christentum gegolten das Glaubensverhältnis zum göttlichen Christus und damit zugleich das Verhältnis der unbedingten Abhängigkeit von ihm. Seit den Tagen des Rationalismus und sodann stark beeinflußt durch A. Ritschl hat sich daneben ein anderer Glaube gebildet und ringt um Anerkennung und um Herrschaft. Es ist der Glaube, welcher Jesu Person nicht mehr als ein Stück des Heiles selber, sondern bloß als den Führer der Menschen zum Heil betrachtet . . . ohne für sich selbst in ihrer Frömmigkeit eine Stellung zu verlangen" (23). Und der Präsident des Bayerischen Oberkonsistoriums D. Dr. von Bezzel äußerte sich in seinem Rundschreiben an die Geistlichen dahin: „Hier sind religiöse Differenzen, bei denen nicht die eine Meinung, welche vor dem erhöhten Jesus die Knie beugen und ihn als Herrn anbeten heißt, wie die andere, die beides verweigert, in gleichem Recht sein kann" (s. Reformation 1910, S. 237).

Verwickelt wird die Auseinandersetzung zwischen Jesusverehrung und Christusglaube in unseren Tagen durch die eigentümliche Verbindung, die diese Streitfrage mit der anderen, mit der nach der Existenz oder Nichtexistenz des Menschen Jesus eingegangen ist. Sind doch die temperamentvollsten Vertreter der Existenz des Menschen Jesus zumeist lebhafte Anhänger der Jesusverehrung, und richtet umgekehrt der Leugner der Historizität Jesu A. Drews zugleich die schärfsten Angriffe wider die Jesusverehrung und will seinerseits, wenn auch in starker Umformulierung, ein Vertreter des Christusglaubens sein. Lautet doch einmal A. Drews letzte für das sogenannte Berliner Religionsgespräch bestimmte, aber dort von seinen liberalen Gegnern vorsichtigerweise in der Diskussion kaum gestreifte These: „Der historische Jesus ist unter allen Um-

ständen nach den Feststellungen der kritischen Theologie eine so zweifelhafte, ungreifbare und abgeblaßte Gestalt, daß der Glauben an ihn unmöglich noch als unerläßliche Bedingung des religiösen Heiles angesehen werden kann" („Hat Jesus gelebt"? Berlin 1910, S. 34) und dann äußert er sich am Schluß seiner „Christusmythe" dahin, das Wesen des Christentums habe von Anfang an darin bestanden, daß es „den Gott Jesus oder vielmehr den Gottmenschen, den fleischgewordenen, mit den Menschen leidenden und für die Menschheit sich opfernden Gotterlöser in den Mittelpunkt gestellt hat" (176) und vor allem will A. Drews selbst für die Gegenwart: „Die Idee der Gottmenschheit wie sie jener Lehre zugrunde liegt durch Abstreifung der mythischen Persönlichkeit des Logos in den Mittelpunkt der religiösen Weltanschauung stellen" (l. c. 186). Bei dieser Situation würden wir unser Thema: „Jesusverehrung oder Christusglaube" nicht in zeitgemäßer Form behandeln, wenn wir nicht auch die Drewssche Kontroverse, soweit sie nach dieser Richtung hinüberspielt, mit in Betracht zögen. Wir werden darum einen dreifachen Gedankenkreis auszubilden haben, von dem der erste sich mit (I.) der geschichtlichen und religiösen Unhaltbarkeit einer bloßen Jesusverehrung, der zweite (II.) mit der Unzulänglichkeit eines geschichts- und personlosen Christusglaubens beschäftigen soll und der dritte endlich (III.) den vollen Gehalt und den inneren Einklang im Glauben an den geschichtlichen und lebendigen Gottmenschen Jesus Christus entfalten will.

I.

Einer Verehrung des Menschen Jesus wäre naturgemäß jeder Boden entzogen, wenn es einen solchen Menschen entsprechend der Drewsschen Behauptung überhaupt nicht gegeben hätte. Sehen wir recht, ist Drews gerade, um dieses Resultat zu erzielen, zu seiner These gelangt. In seinem großen Werke: „Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes" leugnet er die Existenz eines historischen Jesus noch nicht, sondern begnügt sich mit dem Hinweis, daß Gott so sehr in den Kreisen der liberalen Theologie vor der phrasenhaften Verehrung der menschlichen Persönlichkeit Jesu

zurücktrete, daß sie „fast an Atheismus streife“ (93), trotzdem dies Bild des historischen Jesus „unter den Händen jedes Theologieprofessors sein Aussehen ändert“ (l. c. 1205 ff.). In seiner „Christusmythe“ hat er geglaubt, der liberalen Theologie dadurch den stärksten Schlag versetzen zu sollen, daß er ihr ihren dogmatischen Untergrund in der Historie Jesu gänzlich entzöge; damit aber hat er seine eigene religionsphilosophische Position nicht nur auf ein anderes Gebiet, auf dem er nach Kenntnis wie nach Methode sehr wenig zu Hause ist, hinübergespielt, sondern auch die ganze Problemstellung aus der religiösen in die historische Sphäre hinübergeführt. Das war ein gründlicher Rückschritt, der ihm auch eine glatte Niederlage seitens seiner liberalen Gegner gebracht hat, die mit noch größerer Energie als er die ganze Frage möglichst als eine rein historische zu betrachten gewußt haben.[1])

Mit Recht allerdings können Drews und seine Freunde gegen die ihnen zum Teil auch von Historikern entgegengehaltenen Dogmen, nur große Persönlichkeiten machten die Geschichte und alle Religionen gingen auf persönliche Stifter zurück, erwidern, daß einmal diese Thesen doch geschichtsphilosophischer und darum sehr diskutabler Natur seien und durchaus nicht immer durch die Empirie gedeckt würden. Vor allem aber könnten sie darauf hinweisen daß es doch auch nach ihrer Anschauung einzelne große religiös empfindende Persönlichkeiten gewesen sind, die allerdings unter starkem Einfluß des Milieus das Bild des historischen Jesus mit gewaltiger künstlerischer Kraft und religiöser Glut entworfen

---

[1]) Vgl. z. B. Soden: „Hat Jesus gelebt?“ (Berlin 1910): „Die Frage ist vielmehr als eine historische Einzelfrage gestellt. Sie soll hier auch ausschließlich mit den Hilfsmitteln und nach der Methode historischer Forschung untersucht werden“ (9). Bei J. Weiß in seiner weitaus bedeutendsten Veröffentlichung aus diesem ganzen Literaturkreise lesen wir dagegen: „Drews historische Beweisführung ist nur das sehr untaugliche Werkzeug einer Stimmung und Denkweise, die wir als einen mächtigen Gegner unserer Theologie einzuschätzen haben. Dahinter stehen keineswegs nur historische Anschauungen, sondern philosophische, soziologische, religiöse. Und es ist unbedingt erforderlich, daß der Streit nicht nur auf historischem Gebiete ausgefochten werde; wenn wir Neutestamentler geredet haben, so haben die Systematiker und Praktiker das Wort“ („Jesus von Nazareth. Mythus oder Geschichte?“ 1910 S. 5).

haben. Hat die kritische Theologie bisher eine Reihe unbenannter Schriftsteller den Gemeindeglauben zu so wunderbar anschaulichen und eindrucksvollen Werken, wie es etwa das Johannesevangelium ist, zusammenfassen lassen, so muß auch die prinzipielle Möglichkeit übrig bleiben, daß von jenen Unbekannten auch das ganze Jesusbild entworfen sein könnte. „Persönlichkeiten" verdankten wir auch dann das Christentum, nur nicht der Persönlichkeit Jesu. Allein, um diese Annahme glaubhaft zu machen, müßte es anders mit der Herkunft unserer Quellen und der Erklärbarkeit des in ihnen verarbeiteten Stoffes stehen. Und in diesen Punkten hat sich Drews gründlich geirrt und alle Publikationen der sekundären Quellen[1]), aus denen er sich sein tertiäres Wissen geholt hat, können diese Tatsache nicht ändern. Einmal nämlich führen schon die außerchristlichen Quellen, — deren Vorhandensein, nicht deren Spärlichkeit die die damaligen Verhältnisse überschauenden Historiker in Erstaunen setzt[2]), — auf die Existenz eines Stifters als die nächstliegende Erklärung für die Entstehung der neuen Religion. Dann aber setzen doch auch schon die ältesten christlichen Quellen, die Briefe des Paulus, einen Menschen voraus, und zwar ist das unter historischen Gesichtspunkten um so wertvoller, je weniger Paulus religiös dogmatisch an diesem historischen Menschen interessiert ist und je weniger er ihn darum, wie Drews will, erst nachträglich erfunden haben kann. Endlich aber sind unsere Evangelien, deren Entstehungszeit nicht nur die selbständige wissenschaftliche Forschung eines Zahn, sondern auch die des sozialdemokratischen Erforschers des Urchristentums, Max Maurenbrecher (Von Nazareth nach Golgatha 1909) sämtlich in das 1. Jahrhundert, zum Teil vor das Jahr 70 versetzt, doch zu kurz hinter der von ihnen berichteten Geschichte Jesu geschrieben, als daß sie diese glatt erfinden und damit ihren Zeitgenossen Glauben abgewinnen konnten. Zudem sind gerade die Verschiedenheiten in der evangelischen Berichterstattung, die häufig genug nebensächliche historische Details betreffen, nicht aus mythologischen Gesichtspunkten zu erklären. Weiter ist es gerade auch bei der

[1]) So ist jetzt Robertson: „Die Evangelienmythen" (1910) erschienen dessen Keckheit und Verdrehung der Tatsachen Drews noch weit überbietet.

[2]) Vgl. z. B. Jülicher: „Hat Jesus gelebt?" 1910.

Behauptung tiefgehender Beeinflussung durch schon vorhandene Mythen, wie die von dem sterbenden und auferstehenden Gott-Heiland unverständlich, wie mit dieser Mythe so heterogene Züge wie etwa die Gleichnisse Jesu verknüpft werden konnten, wenn nicht ein bestimmter Mensch, den man durch mythologische Umrahmung immer größer machen wollte, sie gesprochen hätte. So wenig wie Drews den Charakter unserer Quellen richtig beurteilt hat, so wenig ist es ihm gelungen, gerade die Stoffe, die für die Existenz eines historischen Menschen sprechen, anderweitig zu erklären. Sein vorchristlicher Jesuskultus war eine Phantasie und unnachweisbar, und an die am detailliertesten uns neuerdings veranschaulichte Entstehung der gesamten Jesuserzähluug aus dem Gilgameschepos nach Jensens „Beweis"[1]) hat sich selbst Drews keinen Glauben abzuringen vermocht. Infolgedessen kann man hinsichtlich dieser historischen Frage, ob es einen Menschen namens Jesus gegeben hat, auf den die christliche Religion direkter oder indirekter zurückgeht, als Resultat der mit Drews gepflogenen Diskussionen eine sichere Bejahung konstatieren. Damit aber ist Drews noch keineswegs auch in dem weiteren Punkte widerlegt, den seine oben zitierte letzte These in dem Berliner Religionsgespräch andeutet, ob denn dieser Mensch nach der Schilderung der liberalen Theologie auch so beschaffen ist, daß er Gegenstand der Religion zu werden vermag. Der erste Einwand wider diese Möglichkeit ergibt sich aus der Beobachtung, daß der sogenannte historische Jesus viel zu undeutlich und blaß und vor allen Dingen viel zu verschieden geschildert ist, um ein Gegenstand der Verehrung zu werden. Verehrung setzt sichere Erkenntnis des Objektes voraus, seiner bleibenden Linien und beharrenden Farben. Nur unreife Romantik breitet nebelhaften Gestalten die Arme sehnend entgegen und will sich am Dufte blasser Blumen berauschen. Männlicher Wirklichkeitssinn kann nur da sich beugen, wo ihm

[1]) Vgl. dazu Sellin: Moses — Jesus — Paulus („Glauben und Wissen" 1910 S. 222 ff.).

sichere und feste Züge entgegenleuchten. Das Jesusbild der kritischen Theologie entbehrt ganz dieser Merkmale. Ich kann und brauche seine proteusartige Gestalt nicht noch einmal zu zeichnen, das ist oft genug geschehen. Ich erinnere nur an Schweitzers immer wieder der Erwähnung wertes Buch „Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben Jesu-Forschung", 1906 oder an die kürzere Zusammenstellung in Jordans Schrift: „Jesus und die modernen Jesusbilder" oder an mein Heft: „Ist das liberale Jesusbild modern?", 1907. Durchschlagenden aber noch als diese von Zweiflern oder Gegnern des „historischen Jesus" vorgenommenen Zeichnungen wirkt das Verhalten seiner Freunde, um die Richtigkeit der These von seiner absoluten Undeutlichkeit und Beweglichkeit zu erweisen. Bousset geht am radikalsten und einfachsten vor. Bisher war er ein begeisterter Verteidiger des historischen Jesus und seiner religiösen Bedeutung; lesen wir doch in seiner Schrift über „Das Wesen der Religion", 1903: „Wir verehren in diesem irdischen Menschen den Führer zu Gott für jedermann, für den Einfachen und den Hochgebildeten, ja wir spüren im Glauben an seine Person die Gegenwart Gottes. So sprechen wir gern mit Paulus: „Gott war in Christus" (251). Jetzt aber erklärt Bousset in den „Thesen und Skizzen" (S. 19) des Kongresses für religiösen Fortschritt: „Die gegenwärtige historische Forschung am Leben Jesu belastet die systematische Theologie, soweit sie geneigt ist, in der Historie das Fundament unserer Religion zu sehen, mit starken Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten. Nicht insofern, als besonnene Historie jemals zur Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu von Nazareth führen könnte, aber doch deshalb, weil die Geschichtsforschung in ihrem Fortschritt die Erkennbarkeit des Lebens Jesu mehr und mehr einzuengen und zu beschränken droht." Bousset wählt darum selbst nicht mehr die Geschichte, sondern die Vernunft als Grundlage der Religion und verlangt die Rückkehr vom einseitigen Historismus zum Rationalismus Lessings und Kants. Uns interessieren diese weiteren Gedankengänge Boussets an dieser Stelle nicht, sondern wir begnügen uns mit dem Zugeständnis, daß „die systematische Theologie, soweit sie geneigt war", mit anderen Worten die liberale Jesusdogmatik deshalb unmöglich geworden ist, weil die histo-

rische Leben-Jesu-Forschung das Bild des Herrn viel zu undeutlich und verworren zeichnet. Genau dieselbe Erkenntnis findet sich in der Schrift Weinels: „Ist das liberale Jesusbild widerlegt?“ (1910)[1]) und in der von Johannes Weiß: „Jesus von Nazareth“ (1910) ausgesprochen. Beide konstatieren, daß in der Forschung der letzten Zeit so viel extravagante irrtümliche Zeichnungen Jesu vorgekommen und so gänzlich unsichere Methoden angewandt sind, daß eine gründliche Umkehr und Einkehr in der historischen Leben-Jesu-Forschung nötig sei. Nicht mit Unrecht charakterisiert Krieg in seiner modernen Gegenschrift wider Weinel: Die neueste Orthodoxie und das Christusproblem 1910 die Situation dahin „Weinel tut Buße .... Von dem neuen Standort aus aber schlägt der temperamentvolle Theologe in seinem heiligen Zorn alles, was diesem Standpunkt nicht angemessen ist, kurz und klein, nachdem er mit seinem eigenen Sündenbekenntnis sich ein gutes Gewissen verschafft hat. Wellhausen, Wrede, Gunkel, Schweitzer, Bousset, Schmiedel, Brückner, bekommen ihre Hiebe und werden fast insgesamt des Dilettantismus beschuldigt ... Was bleibt da übrig? Einige, die schon länger den Weg zur Orthodoxie wandeln und Weinel ihr neuester Prophet“ (37). Krieg irrt allerdings in der Meinung, daß Weinel wirklich einen festen neuen Weg beschritte, während er in der Tat ratlos zwischen der Wahl verschiedener Wege schwankt. Der eine läuft in der Linie Boussets: Jesus hört auf derjenige zu sein, der uns zu Gott verhilft (vgl. S. 82 ff.). Der andere gabelt sich in lauter kleine Pfade, die zu neuen und sicheren Methoden führen sollen, die zuverlässigere und konservativere Resultate herbeiführen. In dieser letzteren Richtung bewegen sich auch die Mahnungen und Hoffnungen von J. Weiß, wenn wir von seinen zu einer wirklich ganz andersartigen religiösen Stellung zu Jesus hindeutenden Tendenzen, wie sie in einer anderen Schrift aus seiner Feder deutlich zum Ausdruck kommen, hier noch absehen. In „Jesus von Nazareth“ wirft er die Fragen auf: „Wie war es möglich, daß bei so viel fleißiger und ehrlicher Arbeit unserer

---

[1]) Vgl. dazu meinen Aufsatz: „Eine vergebliche Rettung“ (Reformation 1910 Nr. 24.)

Theologie eine solche Unklarheit und Urteilslosigkeit ihr Haupt erheben konnte? ... Liegt hier nicht auch einige Schuld auf unserer Seite? ... Haben wir nicht durch Zersplitterung, durch Disziplinlosigkeit und allzu kecke Husarenritte den Angriff selber herausgefordert? Ich wage nicht, diese Fragen zu verneinen?" (S. 3 ff.). Durch größere Vorsicht in der Anwendung der religionsgeschichtlichen Methoden, durch feinere Einarbeitung in die neutestamentliche Stilistik, durch Abwendung von der einseitigen Markushypothese u. a. m. glaubt Weiß, daß wir zu einer sicheren Erfassung des historischen Jesus kommen werden. Er wird es uns nicht verübeln, wenn wir diesen Hoffnungen gegenüber eine abwartende Stellung einnehmen und gerade auf Grund seiner wie Weinels und Boussets Kritik an der bisherigen Zeichnung des liberalen Jesusbildes mit verdoppelter Gewißheit an unserer These festhalten, daß **bis jetzt** der „historische Jesus" die erste unumgängliche Voraussetzung für eine Verehrung, nämlich die einer deutlichen Erkennbarkeit nicht erfüllt hat. Dabei mag es mit Recht, wenn es sich um die Grundlage für die Verehrung einer Person handelt, als gleichgültig bezeichnet werden, ob nun alle einzelnen Ereignisse in ihrem Leben erkennbar sind, wohl aber muß verlangt werden, daß ihr Grundcharakter im eigenen Verständnis wie in dem ihr nahestehender Menschen deutlich und eindeutig ans Licht trete. Aber gerade das fehlt dem liberalen Jesusbild bisher völlig. Alle Aussagen über das Wesen Jesu sind bezweifelt worden, nicht etwa nur die über seine Gottessohnschaft, sondern auch die über seine Davidssohnschaft, seine Menschensohnschaft, sein Messiastum. Die Grundbegriffe seiner Verkündigung vom Reich Gottes und seine sittlichen Weisungen sind diametral verschieden ausgelegt worden, sein Charakter ist völlig different eingeschätzt; für die einen, wie für Weinel, wiegt das sentimental-romantische Element, für andere, wie Jülicher, die harte Willensnatur vor, nach den einen entwickelt er sich geradlinig, nach den anderen kommt er nie aus dem Schwanken heraus, hier erscheint er besonnen und klar, dort ekstatisch und schwärmerisch. **Und dieses mehr denn schwankende Charakterbild in der Geschichte soll uns ein Gegenstand der Verehrung werden können?** Unmöglich! Oder würden wir Goethe noch verehren können, wenn es zweifelhaft würde, ob

er sich selbst für einen Dichter gehalten habe, ob er ein Mann mit seltenem Wirklichkeitssinn und von stets zunehmender Reife war, ob sein Faust eine Menschheitstragödie sein sollte? Gewiß nicht! Dann aber ist es über allen Zweifel erhaben: **Für die Verehrung des liberalen Jesusbildes fehlt die erste geschichtliche Voraussetzung, die Sicherheit und Eindeutigkeit seiner Grundzüge.**

Allein selbst eine geschichtlich genaue Kenntnis eines Menschen genügt noch nicht, um Verehrung für ihn in uns auszulösen. Es wäre denkbar, daß neben den zur Begeisterung anregenden Zügen auch andere abstoßende an ihm bemerkbar wären, die höchstens eine geteilte Stimmung ihm gegenüber aufkommen lassen. Und so steht es gerade mit dem liberalen Jesusbild, denn fast alle seine Verfertiger weisen uns bei ihrem Jesus auf Linien hin, die keineswegs verlockend wirken, ja bei manchen macht sich sogar eine gewisse Tendenz bemerkbar, die Heiligkeit und Vorbildlichkeit ihres Helden kräftig einzuschränken. Stark wird der Zusammenhang Jesu nicht nur mit dem Weltbild, sondern auch mit dem Aberglauben seiner Zeit betont, die Irrungen in seinen Erwartungen wie das Maßlose seiner Ansprüche werden akzentuiert, das Unpraktische und Einseitige in seiner Sittlichkeit stark unterstrichen. Ich will zum Beweise dessen nicht an die sinnlichen und „unruhvollen" Züge in Frenssens Hilligenlei erinnern — nam de mortuis nihil nisi bene — wohl aber ein Wort von Jülicher ins Gedächtnis rufen: „auch pessimistisch düstere, bittere, ja harte Worte sind uns aus seinem Munde erhalten; das Bild der Pharisäer hat er unbillig ins Schwarze gezeichnet, die Reichen beinahe wie lauter heillos verlorene Mammonsknechte behandelt" (Kultur der Gegenwart I, 4, S. 59). Steht es aber so, **dann sollte man meinen der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu fehle nach der eigenen Schilderung dieser Historiker der entsprechende Charakter, um sie zum Gegenstand einer in den Ausdrucksformen oft sehr hochgegriffenen und überschwänglichen Verehrung** zu machen, und es sei höchstens geschichtlich und logisch begründet, Lichtseiten an ihr lobend hervorzuheben und ihre Schatten kräftig zu tadeln, kurz sich Jesus gegenüber genau so zu verhalten, wie wir das unsern

Mitmenschen gegenüber zu tun pflegen, die wir teils tadeln, teils loben, bei denen wir mit Verehrung und Verurteilung wechseln. Diese Konsequenz aber vermissen wir bei der liberalen Jesusverehrung, denn die meisten fahren dem Sinne nach ähnlich wie Jülicher hinter den oben mitgeteilten Sätzen wörtlich fort: „Das sind Narben, die den Krieger bisweilen entstellen, aber nicht schänden". Allein wir und viele moderne Menschen können bei diesem Verfahren nicht mehr mitgehen; uns ist es nicht bloß logisch, sondern auch gemütlich unbegreiflich, wie man bei einem zur Verehrung bestimmten Antlitz erst sorgfältig zahlreiche tiefe und häßliche Narben aufdeckt, deren Vorhandensein mit einer gewissen Genugtuung vor allem ob der eigenen „historischen" Sehschärfe konstatiert, dann aber — mit sehr feiner dogmatischer Unterscheidung wie sie kaum die Scholastik zu handhaben wußte — erklärt, sie „entstellten" zwar, „schändeten" aber nicht, um endlich dieses zwar nicht geschändete, aber entstellte Antlitz für das schönste zu erklären und es feiernd zu verehren. Mit Recht haben Männer wie Hartmann, Drews, Schnehen gegen diese Methode Einspruch erhoben und mit gutem Grunde hat Horneffer aus diesen Voraussetzungen kürzlich die entgegengesetzte Folgerung gezogen, wenn er sagt, „daß man sich nur ohne alle Voreingenommenheit an das liberale Jesusbild zu halten habe, um zu erkennen, daß die Theologen selbst dem Christentum den Todesstoß versetzt haben" (Jesus im Lichte der Gegenwart 1910 S. 4), da, wie er im Einzelnen zeigt, dieser Jesus eigentlich nichts Verehrungswürdiges und Bezwingendes mehr an sich trägt. Und auch der Vertreter eines gemäßigten Liberalismus, der bekannte Schillerprediger Burggraf in Bremen sieht Anlaß und eine gewisse Berechtigung zu Drews Christusmythe in „dem zu klein geschauten Jesus des Liberalismus gegeben" (Deutsches Christentum 1910 S. 194).

Der „historische" Jesus erfüllt somit auch die zweite Voraussetzung für eine ihm zugewährende Verehrung nicht, sofern er eine größere Zahl irriger, ja abstoßender Züge an sich getragen haben soll, die es unmöglich machen, seiner ganzen Person Verehrung zu zollen. Diesen ganzen Gedankenkreis abschließend, könnte man

in Umkehrung einer Schleiermacherschen Formel konstatieren: Das Urbildliche, d. h. zur Verehrung an Christus Zwingende ist nach liberaler Meinung ungeschichtlich oder doch ganz undeutlich und das Geschichtliche an ihm ist zum guten Teil nicht urbildlich d. h. nicht Verehrung erzeugend. Das objektive Jesusbild und die subjektive Stellungnahme zu ihm sind nicht aufeinander gestimmt, sie widersprechen einander.

Aber selbst wenn die Verehrung des menschlichen Jesusbildes durch seine geschichtliche Klarheit und Größe begründeter wäre, als sie es ist, so würden sich doch jetzt vom Standorte der Religion gegen diese Verehrung Bedenken erheben. Sie trägt nämlich entweder den Charakter wirklichen Gottesdienstes, ist Kultus im strengen Verständnis dieses Wortes, wie er sich in den Akten des Glaubens und Gebetes nach evangelischer Frömmigkeit am deutlichsten auswirkt — dann aber gerät er in Spannung mit der Auffassung Jesu als eines Menschen. Oder aber diese Betätigung sondert sich scharf von der Gott gegenüber geübten — hört aber damit auf, religiös zu sein und unterfällt der Kategorie geschichtsphilosophischer und ästhetischer Wertungen. In der ersteren Richtung, d. h. in der einer auf Jesus persönlich gerichteten Glaubens- und auch wohl Gebetsbetätigung bewegten sich vor einiger Zeit noch die Mehrzahl der Äußerungen liberaler Theologen. Kürzlich hat sie Harnack noch einmal deutlich in seiner Vorlesung für den Weltkongreß formuliert: „Wenn aber auch unbedingt daran festgehalten werden muß, daß Jesus ein Mensch war, so steht doch fest, daß Gott eben diesen Jesus zum Herrn und Christ für die Menschheit gemacht hat, und daß der Glaube an ihn von jeher Gottes Kinder geschaffen hat und noch schafft“ (Thesen und Skizzen, S. 2) und auch J. Weiß definiert kurz diese Form des Jesusglaubens als „Glaube an den geschichtlichen Jesus als Offenbarung Gottes“ (Jesus im Glauben des Urchristentums 1910, S. 52). Hier werden also der Mensch Jesus und der Glaube an ihn als Korrelate behandelt. Ähnlich lauten doch auch die Äußerungen von Tröltsch, wenn dieser auch das zu voll klingende Wort Glauben durch eine allgemeinere und undeutlicherere Umschreibung vermeidet: „Es ist

eine religiöse Selbstbeziehung auf Jesus als Haupt- und Mittelpunkt des von ihm ausstrahlenden Lebens möglich ohne die Übertragung der universalen und absoluten Prädikate der kirchlichen Christologie auf ihn" (Weltkongreß l. c. 23).

In dieser auf einen Menschen bezogenen Religiosität liegt keineswegs ein religiöser Fortschritt, sondern ein deutlicher Rückschritt zu früheren niederen religionsgeschichtlichen Erscheinungen. Kannte man doch in verschiedenen Religionen wie besonders in der griechischen neben den Göttern auch Heroen, die auch nach ihrer Erhebung in den Himmel doch weiter für Menschen gehalten wurden und denen man dennoch eine, wenn auch quantitativ beschränkte, so doch qualitativ wesentlich gleichartige praktisch religiöse Verehrung widmete. Mit Recht sagt darum Kähler in dem für unsere Frage[1]) nicht zu übersehenden Vortrage: Heroenverehrung und Jesusglaube: „Heroenverehrung ist nicht minder etwas Uraltes als etwas recht Neues" (Angewandte Dogmen 1908, S. 82). Vor allen Dingen aber tritt diese Form liberaler Jesusverehrung in die denkbar engste religionsgeschichtliche Analogie zu dem Heiligenkultus der römischen Kirche, in dem neben Gott Menschen, die Führer zu ihm sind, religiöser Dienst gewidmet wurde, den man nur in künstlicher Theorie, aber nicht in praktischer Lebenswirklichkeit als *δουλεί* (Verehrung) von der Gott allein gebührenden *λατρεία* (Anbetung) abhob.[2]) Aber wie sich wider diesen heidnischen Heroendienst die gesamte jüdisch-christliche Offenbarungsreligion ablehnend verhalten hat — auch im Neuen Testament findet er sich nirgends auf Jesum angewandt, das zeigt gerade auch die zuletzt genannte Schrift von J. Weiß —, wie die Reformation gegen den Heiligenkultus scharfen religiösen Einspruch erhoben hat, so ist er auch dem liberalen Jesuskultus gegenüber nicht ausgeblieben. Gerade die Modernen haben ihn erhoben und dadurch bezeugt, daß sie doch noch wissen, was Religion ist, und daß in

---

[1]) Vgl. hierzu auch Schäder: Jesus und die großen Männer in „Jesus Christus für unsere Zeit" (Hamburg 1907 S. 162 ff.).

[2]) Vgl. Kähler, nach dem sich „bei den Modernen Anbetung und Anrufung ebenso schwer auseinanderhalten lassen, wie bei den Römischen" (l. c. 79 Anm. 3).

den Seelen der modernen Menschen, bei allem was wir daran aussetzen und vermissen müssen, doch ein Stück wirklicher Religiosität liegt, das sie auch weiterführen wird. E. v. Hartmann, Schneher, Kalthoff und Drews in seinen früheren Werken (vgl. die Zitate in meinem: Ist das liberale Jesusbild modern? S. 41) haben sich aus religiösen Motiven gegen diesen Jesuskult ausgesprochen. Auch in seiner „Christusmythe" läßt Drews zum Schluß diese Gedanken wieder anklingen (S. 188 ff.), die man nicht übersehen darf, wenn man seinen tiefsten Tendenzen wirklich gerecht werden will. Krieg endlich formuliert den Tatbestand einfach und scharf dahin: „Der Kult eines Menschen aber wäre Götzendienst" (S. 31). Und auch wir können objektiv nur sagen — über die Herzen der Menschen richten wir natürlich nicht —, daß diese Form des liberalen Jesuskultus irreligiösen Charakter an sich trägt und einen Rückfall auf unterevangelische und unterchristliche Religionsstufen in sich schließt. Gegenstand der Religion ist und bleibt nur das Göttliche, das Überweltliche; eine religiöse Funktion wie der Glaube kann zum Korrelat nur Gott, aber nicht einen Menschen haben. Ist Christus aber nicht Gott, sondern Mensch, so muß er aufhören Objekt der Religion und religiösen Glaubens zu werden.

Diese Argumentationen haben doch ihres Eindruckes auf einige Vertreter des liberalen Jesusbildes nicht ganz verfehlt und wie man auf das Gebet zu Jesus verzichten will[1]), so auch auf jede Begründung des Gottesglaubens und eine hierauf begründete religiöse Beziehung zu Jesus. Nach Bousset entstehen die religiösen Ideen „in sich selbst mit selbst eigner Gewißheit", während die

[1]) Die Pastoren Geyer und Rittelmeyer drücken sich zwar vorsichtig dahin aus: „Es ist sicher richtig, daß wir dem Gebet zu Jesus, ohne es irgend jemand wehren zu wollen, das auch biblisch besser begründete Gebet im Namen Jesu vorziehen" (vergl. Reformation 1910 S. 237 ff.). Allein auch das religiöse Leben verlangt Wahrheit, Klarheit und darum auch Mut. Ist Jesus kein Objekt des Gebetes, weil nicht Gott, dann müssen wir nicht nur selbst darauf verzichten, sondern es auch andern verwehren. Wie irrtümlich die Meinung ist, daß das Gebet zu Jesus nicht ganz und gar im Glauben des Urchristentums wurzelt, darüber siehe jetzt nicht nur die Ausführungen von Th. Zahn: Die Anbetung Jesu, 5. Aufl. 1910 (Vorwort), sondern auch J. Weiß: Jesus im Glauben des Urchristentums (1910).

Geschichte die religiösen Bilder und Symbole schafft. „Die Heroen der Religionsgeschichte sind die Schöpfer dieser Bilder und Symbole .... Auf den Gipfelpunkten der Religionsgeschichte wird die führende und Symbole schaffende Persönlichkeit selbst zum religiösen Symbol für ihre Gemeinde. (Moses, Zarathustra, Kongtse, Buddha, Muhammed, Jesus.) Jesus ist für seine Gemeinde nicht nur der Schöpfer der wesentlichen (im Evangelium gegebenen) Symbole, sondern auch in seinem Personenbild, wie es in den Evangelien als Dichtung und Wahrheit vorliegt, selbst das wirkungskräftigste Symbol des Glaubens" (Weltkongreß, Thesen und Skizzen 20).

Hier ist deutlich ausgesprochen, daß Jesus weder die Religion in den Einzelnen noch in der Geschichte erzeugt, sondern daß er nur in der Geschichte der religiösen Formeln eine hervorragende Stellung einnimmt und selbst ein hervorragendes, der Dichtung ebenso wie der Wirklichkeit zu verdankendes religiöses Symbol ist. Dann aber ist es auch ganz klar, welche Betätigungen diesem Jesus gegenüber allein übrig bleiben, nämlich die geschichtliche und ästhetische Bewertung. Auf das Gleiche kommt es bei Weinel hinaus, nur daß bei der geringeren Präzision seines Denkens alles unklarer erscheint. Jesus soll nicht mehr „Gottesbeweis" sein, man soll nicht deshalb bloß an Gott glauben, weil Jesus an ihn geglaubt hat", (l. c. 81); aber an ihm erlebt man „auch Gott", weil er „der leuchtende Gipfel unter den Großen der Menschheitsgeschichte" ist (84) und das ist er wiederum, weil er Sinn für Religion und Geschichte hat und daher eine religiös-ästhetische Erscheinung ist.[1]) Die Jesusverehrung nimmt mithin in diesem neuen Typus des Jesu-

[1]) „Jesus hat die große Erbschaft seines Volkes angetreten, sie vertieft und erneut, aus dem Gott des Gesetzes den Gott der Liebe sprechen hören und auch die andere Seite des Gottesglaubens in einer Fülle und Innigkeit besessen, wie keiner in seinem Volke, das was den Indogermanen mehr gegeben ist: die Stimme Gottes zu hören in Busch und Baum, in Saatfeld und Vogelgesang, in blühenden Blumen und spielenden Kindern" (86). Daß diese Charakteristik besonders in ihrem zweiten Teil nichts mit dem historischen Jesus zu tun hat, ist selbstverständlich. Uns würde es nicht wundern, wenn Jesus nächstens sich auch noch in R. Wagners indogermanischen Siegfried verwandelte, der die Stimme der Waldvöglein so gut versteht.

anismus den Charakter geschichtsphilosophischer und ästhetischer Wertungen an. Christus löst durch seine Person wie sein Geschick Stimmungen der Furcht und des Mitleides, der Bewunderung und Befriedigung aus, wie sie sonderlich — nach Lessings Bestimmungen — durch die Darbietungen der dramatischen Kunst geweckt werden. Er ist eins der lebendigen Kunstwerke, das gerade auch in seiner naturalistischen Realistik mit seinen Narben, ästhetische Bewegungen und Bewertungen erzeugt, er wird zum „Kunstwerk von Jerusalem". — Aber er hat doch auch eine geschichtliche Bedeutung vornehmlich auf dem Gebiet der Religions- und Sittengeschichte, indem er noch immer gültige religiöse und sittliche Ideale erstmalig erkannt oder wenigstens vertieft und gereinigt hat und sie in weitgehendem Maße zugleich persönlich verwirklichte. Deswegen gebührt ihm von Standort dessen, der die Geschichte nicht nur beschreibt, sondern wertet, d. h. vom Standort des Geschichtsphilosophen eine hohe Anerkennung, die ins Subjektive und Stimmungsmäßige übergehend Verehrung auslöst. Diese geschichtsphilosophische Wertung, die quantitativ eine besonders starke und intensive sein kann, unterscheidet sich jedoch qualitativ in keiner Weise von der anderen geschichtlichen Größen dargebrachten, die gleichfalls eine hohe geschichtliche Bedeutung für die Entstehung und Entwicklung bleibender Ideale der Menschheit gehabt haben und darum aller Ehre wert sind. Es handelt sich mithin um eine ästhetische und geschichtsphilosophische, persönlich gefärbte Verehrung, die sich auf einen innergeschichtlichen Gegenstand, den Menschen Jesus richtet, den man höchstens in gleicher Weise wie alles Geschichtliche und alle kleinen und großen Menschen als eine Auswirkung und eine Gabe der Gottheit betrachten kann. Mit Religion und religiösem Glauben, deren Merkmale wir ja noch besprechen werden, hat diese Form der Jesusverehrung nichts zu tun; sie liegt in einer anderen Sphäre. So müssen wir denn abschließend im Einklang mit der von moderner Seite geübten Beurteilung die Jesusverehrung auch nach ihrer subjektiven Seite ablehnen; in der älteren Form, die einem Menschen Jesus wirkliche Gottesverehrung zuteil werden ließ, ist sie irreligiös, unterchristlich und unterevangelisch, in der jüngeren Form außer-

religiös und gehört in die Ästhetik und die Geschichtsphilosophie hinein.

II.

Gerade dieser Tatbestand des irreligiösen und außerreligiösen Charakters der liberalen Jesusverehrung hat die tiefer angelegten, wirklich religiös empfindenden modernen Menschen zurückgestoßen. Sie haben sich mit einer gewissen Erbitterung, wie sie bei einer Enttäuschung in letzten höchsten Fragen wohl verständlich ist, von ihm abgewandt und sich einem neuen Ideal zur Befriedigung ihrer Sehnsucht zugewandt. Der in so vielen Punkten mit den kritischen Theologen einige katholische Modernismus trennt sich doch auch hier. Fogazzaro sagt in seinem vielgelesenen modernistischen Roman: Der Heilige, 1906: „Vielleicht kennen Sie den Katholizismus nicht genügend, um zu verstehen, daß der Protestantismus an dem toten Christus zugrunde geht, und daß der Katholizismus sich aufwärts entwickelt vermöge des lebendigen Christus" (396). Der protestantische Dichter Lilienfein, der sich schon in seinem satyrischen Buche „Ideale des Teufels" wenig glimpflich über den historischen Jesus ausgelassen hatte, formuliert seine Bedenken wider die liberale Theologie tief und scharf in einem besonderen Aufsatze: Die moderne Theologie in ihrer Bemühung um die religiöse Wahrheit (in „Religion und Geisteskultur", 1909): „In dieser Tragik, nicht in der Gesinnungslehre, nicht in der historischen Persönlichkeit Christi scheint mir heute und immer die religiöse Wahrheit, der Kern des Christentums als Religion zu liegen. Wenn religiöses Gefühl ist und berechtigt ist, so muß es hier erweckt und ergriffen sein durch eine hinter der sinnlichen Erscheinung wirksame höhere und zwar übersinnliche Macht . . . Sie wird sich vielmehr bewußt bleiben, daß der orthodoxe Protestantismus und der Katholizismus in dem barocken Gefäß doch noch immer den religiösen Inhalt des Christentums bewahren, den die liberale Theologie einstweilen kaum diskutiert, geschweige denn verarbeitet hat. Was soll der Laie von religiösem Bedürfnis mit einem fluktuierenden Jesusbild, mit nüchternen ethischen Lehren, wo er doch erwartet, von einer höheren Wahrheit sein geheimstes

Ich ergreifen und erleuchten zu lassen?" (206). Krieg enthüllt uns das Motiv der immer zahlreicher anschwellenden dilettantischen Literatur, die sich gerade auch gegen das liberale Jesusbild wendet: „Es gibt nun einen ganz einfachen und zureichenden Grund, weshalb so viele Dilettanten selbst in das Gebiet der Theologie eingreifen, und dieser Grund sollte nachgerade den Theologen zu denken geben: ihre Resultate sind Häckerlinge; von ihnen können wir nicht leben. Wenn es sich nur um ein wissenschaftliches Problem handelte, würde die Theologie keine Eingriffe in ihr Gebiet zu fürchten haben. ... Die Theologie steht aber in Wechselwirkung mit der Kirche, einem starken Faktor unseres nationalen und kulturellen Lebens; deshalb müssen sich ihre Ideale von jedem, der es ernst mit diesen Dingen meint, prüfen und bewerten lassen. Und weil wir mit jenen Ergebnissen nicht zufrieden sind, gehen wir unsere eigenen Wege im Suchen der Wahrheit, selbst auf die Gefahr hin, in schwere Irrtümer zu verfallen" (l. c. 41 ff.). Auch bei Drews ist dieses religiöse Motiv sowohl für seine Negation der Historizität Jesu, wie wir schon früher konstatierten, wie für seinen Gegensatz gegen dessen religiöse Bedeutung und seinen Versuch, es zu ersetzen, das eigentlich Entscheidende: „Uns brennt die Sehnsucht nach Erlösung in der Seele, und wir sollten uns zufrieden geben, wie die Theologen an der Herstellung des Bildes ihres historischen Jesus arbeiten, das unter den Händen eines jeden Theologieprofessors sein Aussehen ändert. ... Wir brauchen die Gegenwart Gottes und des Göttlichen, nicht seine Vergangenheit" (Religion als Selbstbewußtsein Gottes 1205 ff.).

An der Stelle des Geschichtlichen soll das Lebendige, anstatt des Menschlichen soll wieder das Göttliche herrschend werden. Der historische Jesus wird abgelöst durch die Christusidee. Die „Vergeschichtlichung des Erlösungsprinzipes" soll aufhören. „Die christliche Erlösungslehre auf ihren wahren Kern zurückführen, kann somit garnichts anderes heißen als die Idee der Gottmenschheit, wie sie jener Lehre zugrunde liegt, durch Abstreifung der mythischen Persönlichkeit des Logos in den Mittelpunkt der religiösen Weltanschauung stellen". (Drews, Christusmythe 186.) „Das Leben der Welt als Gottes Leben; die leidvolle Entwicklung der Menschheit als göttliche Passionsgeschichte;

der Weltprozeß als der Prozeß eines Gottes, der in jedem einzelnen Geschöpfe leidet, kämpft und stirbt, um im religiösen Bewußtsein des Menschen die Schranken der Endlichkeit zu überwinden und seinen dereinstigen Triumph über das gesamte Weltleid vorweg zu nehmen: das ist die Wahrheit der christlichen Erlösungslehre" (Drews l. c. 188). Krieg faßt das Neue, was er anstrebt, in kurze Schlagworte zusammen, die mit noch größerer Deutlichkeit erkennen lassen, worum es sich handeln soll, er sehnt sich nach dem „spekulativen Begriff" (6), „der Philosoph ist der Priester der neuen Religion" (6), „wir heißen uns Idealisten" (42).

Eine geschichtslose und personlose Christusidee soll an die Stelle des liberalen Jesuskultus treten. Das ist die neue oder vielmehr eine recht alte Losung. Auch hier handelt es sich um einen Rückschritt, den wir vollziehen sollen, allerdings zu einem Gedanken, den eine Reihe der hervorragendsten menschlichen Geistesbewegungen und Denker vertreten haben. Sobald es sich um die letzten Probleme handelt, gibt es in der Tat nur eine ganz kleine Anzahl von Lösungen, die im Rhythmus der Geschichte immer wiederkehren, und wenn wir noch immer die christlichen Erkenntnisse für haltbar erklären, so arbeiten wir mit keinem älteren Erbgut als irgendeiner unserer Gegner. Auch die „moderne" Religion, die uns Drews empfiehlt, ist eine ehrwürdige, sie wird dadurch freilich noch nicht falsch und unhaltbar, sondern kann auf immer erneute Prüfung Anspruch erheben, nur müssen wir bei dieser Situation dann als Gegendienst eine gleich bereitwillige Prüfung des „alten Christentums" verlangen. Man könnte, um die Ahnen der Drewsschen Religion vollständig festzustellen, nach Indien zurückgehen, wo Geschichte und Individuum in der Religion fast niemals eine Rolle spielten, sondern die Erkenntnis geschichtsloser Wahrheit erlösend wirkte, wir dürften an Platonismus und vor allem Neuplatonismus erinnern — hat doch Drews gerade auch Plotin eine größere Monographie gewidmet —, wo die Seele durch Verbindung mit dem zeitlosen Absoluten zur Erlösung kommt, wollen aber statt dessen nur die Männer nennen, die in der neueren Zeit geradlinig zu Drews Position hinführen. Krieg zählt sie selbst fast vollständig auf. „Seit Lessing hatten alle, welche in den Bahnen

der neuen, der künftigen Religion wandelten, also Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Baur das Wesen der christlichen Religion erkannt" (l. c. 11). Nehmen wir von Philosophen noch E. v. Hartmann hinzu, dessen Echo in jedem Satze von Drews wiederklingt und ohne dessen Kenntnis er auch gar nicht zu verstehen ist,[1] so gilt in der Tat, daß fast alle neueren, der Religion und dem Christentum nicht ohne Sympathie gegenüberstehenden Denker, seine historische Hülle abgelöst oder sie mindestens als gleichgültig zurückgestellt haben. So wertete Kant zwar die Idee einer gottwohlgefälligen Menschheit hoch, war aber von ihrer geschichtlichen Vertretung durch den Menschen Jesus von Nazareth sehr wenig interessiert. Hegel versuchte zwar die Idee der Gottmenschheit mit der Person Jesu möglichst eng zu verknüpfen, aber die zutreffenden Konsequenzen der Hegelschen Gesamtanschauung sprach doch D. Strauß aus, dessen Satz es sich wörtlich zu zitieren lohnt, weil einer der angezogenen Aussprüche von Drews und eine Reihe der Hartmannschen Formeln ihm fast verbotenus nachgebildet sind: „Das ist ja gar nicht die Art, wie die Idee sich realisiert, in ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle übrigen zu geizen; sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wiederaufhebender Individuen, liebt sie ihren ganzen Reichtum auszubreiten. . . Das ist der Schlüssel der ganzen Christologie, daß als Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, nicht kantisch unwirkliche gesetzt wird. . . Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott, sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Geistes . . . sie ist der Unsündliche, sofern der Gang ihrer Entwicklung ein tadelloser ist . . . sie ist der Sterbende, Auferstehende und zum Himmel Fahrende, sofern ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres geistiges Leben hervorgeht" (Leben Jesu 1835, § 147). Mit diesen Gedankenreihen haben wir uns heute wieder auseinanderzusetzen, sie werden in stetig

---

[1]) Vgl. meine Abhandlung: „Die Stellung E. v. Hartmanns und seines Kreises zu Religion und Christentum" (Neue Kirchliche Zeitschrift 1907).

zunehmendem Maße das liberale Jesusbild verdrängen und darum auch die Front bilden, wider die sich das kirchliche Christentum zu behaupten hat. Bedeutet diese Ablösung einen Vorteil? Wir bejahen diese Frage entschieden, einmal schon deshalb, weil es immer erfreulicher ist, mit bedeutenden, prinzipiell geklärten Gegensätzen zu tun zu haben als mit kleinen verworrenen, die aber um so prätentiöser auftreten. Dann aber weil die Annäherung an das wirkliche Christentum eine stärkere ist. Für die letztere Behauptung ergibt sich schon der Beweis daraus, daß eine ganze Anzahl hervorragender wissenschaftlicher und aufrichtig frommer Theologen im neunzehnten Jahrhundert wie z. B. Biedermann ununterbrochen damit gerungen haben, Christusprinzip und Christusperson unter Vorordnung des ersteren miteinander in Einklang zu bringen. Ferner ist bei aller weitgehenden Verschiebung doch der christliche Pessimismus auf Grund der Sünde, die Erlösungsnotwendigkeit, der Blick auf Gott und die ewige Welt und dementsprechend die Entwertung des Irdischen beibehalten, kurz gesagt wird das theozentrische Moment hier viel besser gewahrt, als das alles bei dem liberalen Jesusbild der Fall war. So ist es denn verständlich, daß diese Stellung bei dem kirchlichen Christen auf mehr Sympathie rechnen kann, wie sie sie auch umgekehrt viel stärkere diesem entgegenbringt als dem liberalen Jesuanismus. Ist denn nicht ein derartiger Christusglaube der Nerv paulinischen Christentums gewesen, indem wir so unendlich wenig von dem geschichtlichen Jesus und so viel von dem lebendigen übergeschichtlichen Christus, von dem Herrn, der der Geist ist, hören? Steckt nicht hier ein Stück des johanneischen Jesus, wie Bernouilli behauptete? Liegt nicht in dieser die Geschichte abstreifenden und die Ewigkeit allein suchenden Mystik kräftigste Religiosität, die in engster Analogie mit Höhenerscheinungen in der Frömmigkeitsgeschichte des kirchlichen Christentums steht? Und würde nicht bei dieser Stellung der Christusglaube all der gerade von uns so lebhaft empfundenen Lasten und Unsicherheiten los, die ihm aus der Arbeit der historischen Kritik und ihren wechselnden Tagesmeinungen und „gesicherten" Resultaten erwachsen! Und endlich scheint nicht dieser Christusglaube der lebendigen Religion zu dienen, indem er uns in unmittelbare und

direkte Verbindung mit dem Ewigen und Absoluten bringt ohne den Umweg in die vergangene Geschichte und ohne die Scheidewand des Menschlichen?

So locken die Stimmen hin zum geschichtslosen Christusglauben und, wenn nicht alles trügt, werden ihnen noch viele in unserer und in der kommenden Generation das Ohr leihen, sonderlich von denen, die der Jesusbilder satt bis zum Überdruß sind. Was hindert uns ihm zuzufallen? Die Erkenntnis der völligen religiösen Unzulänglichkeit dieses Christusglaubens. Er bringt uns das Evangelium nicht so nah und nicht in der Form, wie es uns allein zu befriedigen und zu erlösen vermag, nicht so, daß wir ihm glauben können im vollen Sinne dieses Wortes. Auch allerlei philosophische Einreden könnten wir erheben und auch sie wird die Theologie mit der Zeit mit aller Schärfe herausarbeiten müssen. Was ist denn eine „Idee" und wie ist sie für diesen Zweck näher zu bestimmen? Schon Strauß macht darauf aufmerksam, daß mit einer „kantisch unwirklichen" nicht auszukommen ist und will an ihre Stelle eine „reale" setzen? Aber kommt diese Realität nicht vielleicht wieder auf Historizität hinaus und ist diese Historizität wirklich vorhanden, wenn man die Idee nur in der Geschichte der ganzen Menschheit erscheinen läßt, wo sie ja doch niemals greifbar wird und wieder „kantisch unwirklich" zu werden droht? Bei den meisten Modernen steht es doch wohl noch so, daß sie eigentlich nur Stimmungen meinen, wo sie von Ideen sprechen, während sich die letzteren von den ersteren durch ihren intellektuellen, vor allem aber durch ihren transsubjektiven Charakter unterscheiden. Weiter würde man an der neugierigen Frage kaum vorbeikommen, wie denn diese Ideen in die Geschichte gekommen sind; sind sie angeborene, dann verlieren sie jeden übermenschlichen Charakter und die Beziehung zu ihnen verdient nicht den Namen der Religion, kommen sie aber aus der Transzendenz, so müssen sie doch durch bestimmte Vermittlungen in die Geschichte gekommen sein und wohl durch Persönlichkeiten, deren Verhältnisbestimmung zu ihnen wieder das alte Problem nach Persönlichkeit und Idee, das man gern beseitigen möchte, aufbrechen läßt. Auch die Frage könnte brennend werden, ob die Menschheit eine solche Einheit ist, vor allen Dingen,

ob sie eine solche einheitliche Entwicklung hat, daß auf sie mit Strauß und Drews alle die Prädikate übertragen werden können, die man von Christo aussagte? Und endlich, ist es nicht bloß ein anmutiges Spiel der Phantasie oder höchstens ein Ideal, aber alles andere als eine empirische Beobachtung, daß die Menschheit von sich aus einer Erlösung und dem Transzendenten näher kommt? Aber wir wollen entsprechend der ganzen Anlage dieses Gedankenkreises auf eine weitere Vermehrung und Ausführung der angedeuteten Einreden verzichten und uns nur fragen, ob diese geschichts- und personlose Christusidee wirklich Glauben zu erzeugen vermag und sie das religiöse Manko des Jesuanismus nicht durch ein ebenso bedeutendes ersetzt.

Und in der Tat, so ist es. Drews geht von einer prinzipiell anderen Wertung von Geschichte und Persönlichkeit und mit ihnen zusammenhängender Tatbestände aus, als wie sie die christliche Religion übt. Die geschichts- und personlose Christusidee auf der einen und der geschichtliche Gottmensch Jesus Christus auf der anderen Seite sind Exponenten grundverschiedener Gesamtanschauungen. Für Drews ist entsprechend seiner Abhängigkeit von E. von Hartmann die Entstehung der Welt und damit der Geschichte ein Unglück — derb ausgedrückt ein faut pas, ein Sündenfall des Absoluten. Im unbewußten Geiste liegen vor der Welt Wille und Vorstellung friedlich miteinander verbunden. Der Wille jedoch in seinem blinden Hunger nach Dasein geht aus dem Zustande der Ruhe in den der Bewegung über und schafft eine Welt. Die Vorstellung vermochte dies Unglück der Willensbetätigung nicht sogleich rückgängig zu machen, denn es fehlte ihr ja an jeder Gewalt über den Willen, sie konnte daher die Welt durch ihre Weisheit nur so gestalten, daß in ihr Erlösung möglich wurde, d. h. aber, daß der Wille in ihr zum Bewußtsein kommen kann, daß Nichtsein besser ist als Sein und darum selbst wieder zur Ruhe und Einheit des Absoluten zurückkehrt. Die Erlösung kommt im Laufe der menschlichen Entwicklung dadurch zustande, daß das Absolute in immer mehr einzelnen Menschen die Erkenntnis von der Zwecklosigkeit der Welt und den Willen zu ihrer Aufhebung wirkt, der zuletzt auch zu dem Resultate einer Aufhebung der Geschichte und zu

einer Herstellung des Absoluten, wie es vor der Welt war, führt. Grundverschieden hiervon ist die christliche Beurteilung der Geschichte. Sie erscheint als ein gutes, gnädiges Werk Gottes, hervorgegangen aus seinem freien Willen und nicht durch eine Entzweiung in seinem Innern. Bewußtsein und Wille sind nicht getrennt bei der Entstehung der Welt, sondern der Wille setzt nur durch, was das Bewußtsein ihm vorhält. Die Geschichte ist für den christlichen Gott kein Strom, in den Gott notgedrungen untertaucht und aus dem er so schnell wie möglich enteilen möchte. Nein, in der Geschichte lebt Gott so gern und froh wie der Künstler in seinem besten Werk, in ihr findet er überall die rechten Geleise und Bahnen, in denen er sein Wesen und Werk durchzusetzen vermag. Sein Ziel ist darum auch nicht die Aufhebung und Beseitigung der Geschichte und ihrer Erträge, sondern vielmehr eine solche Leitung der Geschichte, daß sie der Ewigkeit, die ihr folgt, Farben und Inhalt gibt. Geht die Beurteilung der Geschichte in diesem Maße bei Drews und dem Christentum auseinander, so ist es auch deutlich, wie sie beide zu einer total anderen Entscheidung bei der Frage kommen müssen, ob wir das Göttliche in der Geschichte irgendwo antreffen können. Einerseits scheint ja Drews-Hartmann das Geschichtliche und das Göttliche viel inniger zu verbinden, als es das Christentum tut, indem sie beides in pantheistischer Weise zusammenfallen lassen, denn während der Weltentwicklung existiert ja das Absolute nirgends in selbständiger Form, andererseits aber ist es immer nur das verunglückte, halbierte Absolute, das in der Welt steckt und — man verzeihe die etwas drastischen, aber zutreffenden Bilder — wie ein Fisch zappelt, der nicht in seinem Elemente ist. Wo das Absolute rein erscheinen soll, wie bei der Erlösungsidee, bei „Christus“, muß es von der Geschichte so fern wie möglich gehalten werden, ohne freilich rein in einer — ja nicht vorhandenen — jenseitigen Welt existieren zu können. So muß es in einem Zwischenzustande als „Idee“ zwischen Himmel und Erde sich aufhalten, um nur dann und wann seine Flügel ins Meer der Welt zu tauchen und dann wieder schnell die Tropfen der Geschichte abzuschütteln. Wie anders im Christentum! Soll Erlösung kommen, dann kann, ja muß sie in und durch Geschichte erfolgen. Diese

ist ja das durchlässige, von Gott geschaffene Transparent, durch das er seine Macht und Herrlichkeit durchscheinen lassen kann. Er verliert sich nie an die Geschichte, sofern er immer auch in übergeschichtlicher, selbständiger Existenz verharrt, aber wie ein Meister in seinem Werk gegenwärtig zu sein und durch dasselbe zu wirken vermag, so auch Gott in der von ihm ausgegangenen Geschichte. Die Schöpfung ist so angelegt, daß die Erlösung sich auch auf ihrem Boden vollziehen kann. Das alte Wort bezeichnet noch immer trefflich die christliche Grundanschauung finitum est capax infiniti (das Endliche ist fähig das Unendliche aufzunehmen). Uns hindert darum nichts, sondern nötigt alles infolge unserer Verhältnisbestimmung von Gott und Geschichte, auch die Erlösung mitten in der Geschichte, auf unserm Erdboden erfolgen zu lassen.

Aber noch ein zweites, gleichstarkes Motiv verbietet es Drews ebenso entschieden die Erlösung mit der Geschichte zu verknüpfen, wie es das Christentum zu der entgegengesetzten Stellungnahme treibt. Der Gegenstand der Erlösung ist bei Drews gar kein innergeschichtlicher, denn es handelt sich bei ihm darum, den Sündenfall des Absoluten wieder gut zu machen, während für die Christen Objekt der Erlösung die geschichtliche Menschheit ist, die in der Geschichte sündig wurde.[1]) Bei Hartmann-Drews ist, wenn man genauer zusieht, auch gar nicht die ganze Menschheitsgeschichte erlösend, sondern der eigentlich helfende Faktor liegt in der Weisheit des Absoluten, die den absoluten Willen, wenn auch durch Vermittlung der Menschheit und ihrer Geschichte — warum dieser ganze Umstand ist, begreift man freilich ebensowenig wie die Entzweiung im Absoluten — wieder zur Ruhe und Vernunft bekommt. Und in der Tat, wie kann Menschliches Göttliches, Relatives Absolutes erlösen? In der christlichen Religion ist die Sünde in der Geschichte der Menschheit aufgebrochen und an der gleichen Stelle, wo die Wunde entstand, muß auch die Heilung einsetzen. Will Gott erlösen, so muß

[1]) Von der Teufelslehre, d. h. von dem Gedanken eines vorweltlichen Bösen im Christentum können wir hier absehen, da einmal der Teufel kein Objekt der Erlösung ist und dann auch dies vorweltliche Böse niemals wie bei Hartmann-Drews als Bestandteil des Absoluten selbst erscheint.

er sich in die Geschichte begeben, um aus ihr zu entfernen, was in ihr nicht von Bestand bleiben soll. Ideen helfen hier nichts, sie zerscheitern hilflos an der Massivität der geschichtlichen Wirklichkeit. —

Die vorangegangenen Erörterungen haben in der Beurteilung des Geschichtlichen erst die eine Wurzel der Differenz zwischen Drews und dem Christentum aufgedeckt und verstehen gelehrt, warum jener aus seinem Erlösungsgedanken die Geschichte ausschalten, dieses ihn in den ihren einfügen muß, aber noch nicht, warum Drews sich weigert, den Persönlichkeitsgedanken mit der Erlösung zu verknüpfen, das Christentum aber das Heil durch eine geschichtliche Persönlichkeit vermitteln will. Die Ursache hierfür liegt in der geringen Schätzung des Persönlichkeitsbegriffs bei Drews, der für ihn nicht die höchste Form des geistigen, geschweige denn des göttlichen Lebens darstellt. Höher als das Persönliche steht das Unbewußte, ein trotz aller Definitionsversuche bei Hartmann und Drews doch recht dunkel bleibender Begriff, den man am besten in der Linie des Überpersönlichen denkt; denn die beiden für unseren Begriff der Persönlichkeit konstitutiven Elemente des Bewußtseins und des Willens sollen ja doch auch in dem als „unbewußt“ bestimmten Absoluten vorhanden sein. Weil aber nun dem einzelnen geschichtlichen Menschen dieses Moment des Überpersönlichen fehlt, darum kann er auch nicht der Träger der Erlösung sein. Seine Zueignung an die Menschheit als Ganze, wie sie Hartmann-Drews vollziehen, ist freilich wieder mit dem mangelnden Nachweis von Bewußtsein und Wille bei der Menschheit als Genus erkauft. Auch in diesem Punkte kommt es nur zu einem völlig in der Luft schwebenden Begriff, für dessen Unklarheit der Ausdruck „Idee“ eine wohltätige Verhüllung ist. Für das Christentum dagegen ist die Persönlichkeit die höchste Form geistigen Lebens, darum überträgt es ihn auch auf die Gottheit, so gewiß manche sekundäre Merkmale des Persönlichkeitsbegriffes — wie etwa seine Abhebung gegen die Natur — hier als inadäquat ausgeschieden werden müssen. Ist aber Gott schon in der Ewigkeit als persönlich vorzustellen, dann muß natürlich erst recht sein innergeschichtliches Wirken, und zwar auch das auf die Erlösung zielende per-

sönlichen Charakter tragen, und die menschliche Persönlichkeit ist die congenialste Form für Gottes Tun. Allein wie Drews dem wirkenden Subjekt den Charakter der Persönlichkeit entzieht, so auch dem zu erlösenden Objekt, während das Christentum sie beiden zuschreibt. Nach Drews soll ja nicht der einzelne Mensch, das Individuum, die Persönlichkeit erlöst werden; die hat ja keinen Selbstwert, sondern ist nur Mittel zum Zweck und geht dann unter; das Absolute soll gerettet werden, es ist Objekt so gut wie Subjekt der Erlösung. Das Christentum dagegen will die einzelnen menschlichen Persönlichkeiten erretten und erhalten, für die nicht ein überpersönlicher, sondern nur ein persönlicher Erlösungsfaktor in Betracht kommt. Ihr Bewußtsein soll geklärt und ihr Wille geändert werden, ihr Ich einen neuen Inhalt gewinnen; das aber vermag nur ein bewußter geistiger Wille, der selbst diesen Inhalt besitzt.

Aber selbst wenn wir von diesen so wenig inhaltreichen Bestimmungen bei Hartmann-Drews in bezug auf das Überpersönliche und Unbewußte absehen und uns daran halten wollten, daß auch sie doch in diesen Begriffen Wille und Bewußtsein bergen, so würde doch noch die Differenz zurückbleiben, die sich aus der vom Christentum unterschiedenen Verhältnisbestimmung und Wertung jener beiden Elemente ergibt. Wille und Bewußtsein stehen im Gegensatz, und zwar so, daß der Wille der allein unvernünftige und das Bewußtsein der erlösende Faktor ist.

Infolgedessen kann sich nach Hartmann-Drews die Erlösung nur in intellektualistischer Form, durch eine Erlösungsidee und deren Erkenntnis vollziehen. Gewiß setzt auch das Christentum das Böse vornehmlich in den Willen, aber in einen Willen, der sich des Irrtums seiner Ziele klar bewußt ist, aber gerade deshalb vermag es sich mit keiner Erlösungsidee, sondern nur mit einem Erlösungswillen zu begnügen. Ein böser Wille wird nur durch ein guten Willen überwunden. Die leuchtendsten Ideen bringen die Rettung nicht zustande, sondern nur ein persönlicher allmächtiger Gotteswille, vermittelt durch einen geschichtlichen Menschenwillen, kann unsere Persönlichkeiten und ihr Wollen retten. Ja, wären wir unbewußte Geister, die halbschlummernd in der Welt der Ideen weilten, so möchte uns eine Christusidee helfen,

nun aber sind wir handelnde Menschen, die wachend mit heißem Willen bösen Zielen nachjagen und die darum auch nur durch einen Christuswillen gebrochen und umgewandelt werden können.

Wir müßten darum erst unsere Wertung der Geschichte und der Persönlichkeit, der Sünde als einer innergeschichtlichen Wirklichkeit und darum auch der Erlösung durch den persönlichen Gott als Geschichtsnotwendigkeit fallen lassen, wenn wir uns mit Drews Christusidee befreunden sollten, dazu aber nötigen uns weder rationale Gründe — denn an Rationalität kann sich das Christentum mit den Hartmann-Drewsschen gnostischen Spekulationen wahrhaftig immer noch messen — und noch viel weniger religiöse Tatbestände. So mögen gelehrte Spekulanten erlöst werden, die sich nicht selber als Sünder in der Gegenwart fühlen, sondern vor der Zeit das Absolute entgleisen lassen, das mag müden Geistern genügen, die im „Kollektivselbstmord" das Ziel der menschheitlichen Entwicklung und in der Beruhigung des Absoluten das Endziel überhaupt sehen, nicht aber denen, die kraftvoll jeden einzelnen Menschen Schätze für die Ewigkeit sammeln lassen, in der ihr Leben in Verbindung mit dem allewege lebendigen Gott nimmer endet. Phantasiebegabten Menschen mag die schillernde Idee und ihr Auf- und Abschweben genügen, Menschen mit Wirklichkeitssinn wollen eine fest umrissene geschichtliche Gestalt sehen, deren beide Füße fest auf der Erde stehen, mag auch ihr Haupt in den Himmel hineinragen. Willensnaturen sind zu stark, um sich vor reinen Idealen zu beugen, gern aber dienen sie einem überlegenen und überwältigenden Willen. Leicht beieinander wohnen die Gedanken — das gilt wahrhaftig von Drews' und seiner Freunde Christusidee, — doch hart im Raume stoßen sich die Dinge, das gilt noch immer gerade auf religiössittlichem Gebiete.

Zerfließt uns so die Christusidee, so ist es erst recht völlig unmöglich, sie mit dem Glauben im religiösen Sinne, sowie wir dessen Merkmale im dritten Abschnitt beschreiben werden, in irgendeine Verbindung zu setzen; das ist genau so unmöglich wie bei dem liberalen Jesusbild. Ist der Glaube helles, klares Erkennen, so hat er an dieser verschwimmenden Christusidee samt ihren Voraussetzungen kein wirkliches Erkenntnisobjekt, dem

vergleichbar, das wir am Christusbilde der Evangelien haben. Glauben müßte wirklich das sein, was populärer Mißverstand aus ihm macht, ein unsicheres Halbwissen, dann hätte er vielleicht an Drews Schöpfung ein entsprechendes Korrelat und es würden ihm die paar Ansatzpunkte in der Empirie genügen, um darauf ein Wissen von Gott und Menschheit, von Anfang und Ende mit so reichlicher Zumischung der Phantasie aufzubauen. Ist weiter der Glaube freier Gehorsam, so fehlt es auch diesem Element an einer Verbindungsmöglichkeit mit der personlosen Erlösungsidee. Freie Menschen gehorchen keiner unpersönlichen Größe und unter den Persönlichkeiten auch nur solchen, die ihnen schlechthin übergeordnet sind. Das aber sind alles Merkmale, die wir bei Drews vermissen und nur im Christentum finden. Erst recht aber fehlt es bei der Christusidee an jeder Unterlage, um das eigentliche Wesen des Glaubens, das Vertrauen, zur Entfaltung zu bringen. Vertrauen ist nur möglich zwischen Persönlichkeiten, die über die intimste Kenntnis des beiderseitigen Wesens verfügen und die sich immer neu miteinander verständigen können. Vertrauen setzt auch die Fähigkeit zur Hilfe in einem leistungsfähigen Willen voraus. Aber jene Idee, die weiß noch weniger von uns, als wir von ihr, der kommt unser Geschick nicht zum Bewußtsein und sie hat keinen Willen, der sich unserer immer neuen Nöte annimmt und sie überwindet. Sie ist ja ein Phantom, das zerfließt, wenn man es in der Not packen möchte, sie gibt keine Lebensdirektiven, wenn man sie darum bittet, sie ist so blaß und kalt, daß alles warme Vertrauen ihr gegenüber erstirbt.

So entschieden wir Drews Kritik am liberalen Jesusbild zum guten Teile zuzustimmen vermochten, so gern wir auch die religiösen Motive, die ihn treiben, anerkennen, so deutlich wir auch die großen geistigen Vorbilder sehen, denen er nachfolgt, so wenig können wir uns doch mit seiner Position befreunden. Sie ist weder klar noch religiös befriedigend und steht in entschiedenem Widerspruch zum Christentum.

III.

Aus historischen und religiösen Gründen mußten wir den liberalen Jesuskultus ablehnen; eine einzelne menschliche Persönlichkeit kann nicht Gegenstand unserer Religion sein, das ist nur der ewige Gott; und doch konnten wir dies Göttliche in der Form eines geschichts- und personlosen Christus wiederum aus religiösen und auch aus rationalen Motiven nicht annehmen, wir bedürfen einer einzelnen historischen Persönlichkeit. Das scheint ein widerspruchsvolles Verhalten zu sein, das den Eindruck machen muß, als wüßten wir nicht, was wir wollten. Und doch wissen wir es, wir wollen eins nicht ohne das andere, den geschichtlichen Menschen nicht ohne den ewigen Gott in ihm zu haben und Gott als Versöhner nicht anders denn in einem geschichtlichen Menschen. Was der liberale Jesuskult und Drews voneinander trennen und dadurch verderben, ist in der biblischen und kirchlichen Anschauung von dem einen Gottmenschen Jesus Christus, der allein auch Gegenstand wirklichen Glaubens zu sein vermag, geborgen. Vielleicht zu keiner anderen Zeit erweist sich die kirchliche Synthese des Göttlichen und Menschlichen in Christus so deutlich als die höchste Leistung, die alle Einseitigkeiten vermeidet und die allein die beiden Hauptreihen religiöser Tatbestände vereinigt, wie in der unseren. Sie ist uns bekannt, und unser Herz hängt an ihr, darum bedarf es nur einer erinnernden Charakteristik unter dem Gesichtspunkte, der unsern ganzen Gedankengang leitete.[1])

Daß schon nach urchristlicher Anschauung Jesus Christus Gott wie Mensch gewesen ist, wird erfreulicherweise ein immer mehr von allen Seiten anerkanntes Resultat. Das kirchliche Dogma ist keine spätere Verderbung, sondern wurzelt ganz und gar im Neuen Testament. Das zeigen nicht nur die beiden neuen großen wissenschaftlichen Theologien des Neuen Testaments von Schlatter und Feine, von denen der letztere sich dahin äußert: „Wir haben in den drei ersten Evangelien kein Wort Jesu

---

[1]) Vgl. die von der gleichen Grundtendenz getragene sehr beachtenswerte Schrift von Dunkmann: „Der historische Jesus, der mythologische Christus und Jesus der Christ" Leipzig 1910.

über sein vorzeitliches Sein bei Gott oder über die wunderbare Art seiner Menschwerdung. Aber die Lehre von der Gottheit Christi, deren Anfänge uns bei Paulus und deren Weiterentwicklung über Paulus hinaus uns im Hebräerbriefe und bei Johannes begegnen werden, ist nicht eine Neubildung der christlichen Kirche auf Grund einer unhistorischen Schätzung oder maßgebender Einflüsse außerchristlicher Mythen, sondern der Ausbau und die dogmatische, zum Teil auf zeitgeschichtlichem Material beruhende Verarbeitung eines Ausspruches, den Jesus selbst Matth. 11, 27; Luk. 10, 22 erhoben hat" (48). Mit Recht fertigt Theod. Zahn in dem Vorwort zur fünften Auflage seiner Schrift: „Die Anbetung Jesu," 1910, den rückständigen Versuch der Pastoren Rittelmeyer und Geyer, ein andersartiges Bekenntnis zum Inhalt der Bibel zu machen, mit kräftiger Ironie ab: „Sollten das wirklich ‚die Anfänge eines neuen Bibelverständnisses' sein, welche uns eine hundertjährige Arbeit forschender Theologie geschenkt hat? Ich sollte meinen, diese Beiseiteschiebung der wesentlichsten Merkmale erinnere mehr an die Zeit vor hundert Jahren, da ein H. G. E. Paulus das Neue Testament im ‚Geiste seiner Zeit' auslegte . . als an die theologische Arbeit des seither verflossenen Jahrhunderts." Auf moderner Seite ist man einstimmig darin, daß der gesamte neutestamentliche Befund die Gottheit Christi anerkennt, und man zweifelt eher besonders bei Paulus — aber, wie wir sahen, mit Unrecht — daran, daß er auch Jesu Menschheit bezeugt. Drews sagt vom Urchristentum, „denn dieses hat, von Anfang an den Gott Jesus oder vielmehr den Gottmenschen, den Fleischgewordenen, mit den Menschen leidenden und für die Menschheit sich opfernden Gotterlöser in den Mittelpunkt gestellt" (Christusmythe 176) und Krieg konstatiert: „man muß die Kirche als das echte Christentum im historischen Sinn anerkennen" (51). Noch beweiskräftiger aber ist die Beobachtung, daß auch die liberale Theologie sich diesen Erkenntnissen immer entschiedener nähert. Wrede stellte ja schon fest, wie auch für die älteste Evangelienschrift, Markus, Jesus in vollem Sinne des Wortes Gott war. Auch Harnack nähert sich diesem Resultate immer mehr; wie früh er die trinitarische Formel entstanden sein läßt, sahen wir früher (vgl. S. 22), und in seinem

Vortrage über das „Doppelte Evangelium“ läßt er das zweite, das in dem „Glauben an den Gekreuzigten und Auferstandenen“ besteht, schon vor Paulus entstanden sein. „Schon die ersten Jünger haben den Sühnetod Jesu verkündigt“, ja er sieht dessen erste Wurzel in Jesu eigenem Verhalten (Thesen und Skizzen S. 1 und 2). Wichtiger aber noch und wohltuender sind die Ergebnisse, daß nicht etwa nur die dogmatischen Formeln im Urchristentum begründet sind, sondern daß die Religiosität der Christenheit von Anfang an Christusglaube war. Sie finden sich in der Schrift von J. Weiß: „Jesus im Glauben des Urchristentums“ 1910, deren Lektüre wir nur empfehlen können. Den „Jesusglauben von Paulus“ bestimmt er in den zusammenfassenden Sätzen dahin: „Aber es wäre einseitig ihren (d. i. der ältesten Gemeinde) Jesusglauben nur auf diese Nachfolge zu reduzieren; Hand in Hand damit geht das religiöse Verhältnis zu dem Erhöhten, den sie im Gebet anrufen und dessen Kräfte sie in ihrem Leben und Leiden spüren. So sehen wir schon hier in dieser ältesten Schicht des Urchristentums zwei Formen des Jesusglaubens nebeneinander: Die Nachfolge Jesu von Nazareth und das Gebetsverhältnis zu dem erhöhten Christus“ (29). Bei Paulus steht nach Weiß selbstverständlich der Christusglaube im Vordergrund und er konstatiert darum als das Besondere: „Der Jesusglaube des Paulus besteht nicht nur in dem religiösen Gebetsverhältnis zu dem erhöhten Christus, sondern er hat sich — genau wie die älteren Jünger — auch die Nachfolge des irdischen Lebens Jesu als Aufgabe gestellt“ (43). Erst recht gilt das von Johannes und die Identifikation, die Weiß zwischen dem liberalen Jesusglauben und Johannes vollzieht, indem er sagt: „In klassischer Weise hat Johannes diese Form des Jesusglaubens formuliert“ (52), kann er als Historiker doch selbst nicht aufrechterhalten, da seine noch zu erwähnende treffliche Interpretation des Johannes ganz mit der kirchlichen Auffassung zusammenfällt. Es ist schade, daß auch Weiß sich in seinen neutestamentlichen Betrachtungen noch nicht ganz von den Fesseln des Jesuanismus losgelöst hat, an den er auch religiös nicht sehr stark gebunden zu sein scheint. Denn dann wäre es nicht möglich, den Christusglauben und die Nachfolge Jesu als zwei nebeneinander bestehende religiöse Typen

zu schildern, von denen auch der erstere selbständig zu bestehen und als christlich zu gelten ein Recht hätte. Wie Weiß selbst konstatiert, hat eine dieser beiden Formen nie ohne die andere in irgendeinem urchristlichen Frömmigkeitstypus bestanden, sie sind darum auch niemals nur nebeneinander hergegangen, sondern wie Weiß wieder einmal selbst ganz richtig in einem der oben angezogenen Zitate formuliert: „Hand in Hand" d. h. es hat immer nur eine christliche Frömmigkeit gegeben, die Glaube und Gebet zu dem erhöhten Christus und zugleich Nachfolge des geschichtlichen gewesen ist. Harnacks wie Weiß' „Verdoppelung" des Evangeliums und des Christusglaubens ist nur noch eine letzte, dünne „Eierschale" liberaler Gegenwartsdogmatik. Auch sie wird zerbrochen werden und dann restlos und ungeändert der neutestamentliche Tatbestand ans Licht treten, daß die christliche Religion von Anfang an und in allen Schattierungen der Glaube an den Gottmenschen Christus war.

Er ist denn auch der stete Inhalt des kirchlichen Christentums geblieben, das Krieg mit Recht zugleich das „wirkliche" nennt, „dessen Symbol das Apostolikum ist" (l. c. 10). Wir treten auch heute noch für diese Form ein, weil in ihr am besten die lebendigen religiösen Interessen geborgen sind. Das hat wieder Weiß tief nachzuempfinden und wirksam auszudrücken vermocht, wenn er im Anschluß an die Charakteristik des johanneischen Christusbildes, in dem das Göttliche und Menschliche so eng verbunden ist, bemerkt: „Es enthält so viele menschliche, warme und herzgewinnende Züge, daß ihm von jeher die ganze Liebe der Bibelleser gehört hat. Andererseits aber strahlt es einen solchen überirdischen Glanz aus . . . ., daß nicht nur der dogmatische Glaube an die Gottheit Jesu, sondern auch das Bedürfnis der Anbetung hier seine volle Befriedigung findet" (50) und „durch dies Ineinsschauen der geschichtlichen Person mit dem übergeschichtlichen göttlichen Wesen, durch die Verbindung der Züge des Irdischen und des Erhöhten hat Johannes für den Glauben der Gemeinde den anschaulichen, konkreten, beseelten Gegenstand ihrer Verehrung und Anbetung leuchtend hingestellt" (52). —

Auch uns ist noch das geschichtliche Menschenbild Jesu ein unentbehrlicher Bestandteil unserer Religion, darum

arbeiten wir mit allen Mitteln geschichtlicher Forschung daran, es immer deutlicher zu erkennen und in seiner Einzigartigkeit herauszuarbeiten, und verwenden alle Mittel historischer Kritik, um seine Glaubwürdigkeit zu erweisen. Aber gerade deren schärfste, durch keine Gegenwartsdogmatik gebundene Anwendung führt uns immer wieder zu Kählers grundlegender These zurück, daß der biblische Christus auch allein der historische Christus ist. Aber wir gehen nun in dieser Betonung und Bewertung des historischen Christus einen gewaltigen Schritt weiter, indem wir ihn wirklich zum Bestandteil unserer Religion machen. Denn wir lassen diesen historischen Menschen aufgenommen werden in die ewigen Lebensformen Gottes. Der Mensch Jesus Christus wird zu Gott erhöht und bleibt auch als der Throngenosse Gottes unser Bruder. Sein menschliches Leben bleibt nicht nur ein dauernder Bestandteil der irdischen Geschichte, sondern es geht restlos zu ewiger Lebendigkeit in die Überwelt ein. Der lebendige, erhöhte, gegenwärtige Christus denkt, fühlt, will wie der irdisch-geschichtliche. Wenn wir zu dem Gegenwärtigen aufblicken und seinen Willen auf uns gerichtet fühlen, dann spricht er zu uns die gleichen Worte, die einst seinen irdischen Lippen entströmten: „Kommt her zu mir, alle die ihr mühselig und beladen seid. Ich will euch erquicken", dann legt sich seine gütige Hand auf den Scheitel, wie einst dem Gichtbrüchigen: „Deine Sünden sind dir vergeben." Ein Menschenherz, das versucht wurde und gelitten hat wie wir, das aber auch überwand und siegte, schlägt ununterbrochen im Himmel. Wie immer man auch über die einzelnen Formeln der älteren lutherischen Lehre von Christus denken mag, soviel ist doch sicher, daß niemals wieder ein solcher Ernst mit dem unvergänglichen religiösen Werte gerade der Menschheit Christi gemacht worden ist als dadurch, daß man sie ganz in die Ewigkeit aufgenommen werden ließ. Nichts an dem geschichtlichen Jesus bis hin zu seiner menschlichen Leiblichkeit sollte verloren gehen, sondern alles erhöht und verherrlicht werden. Wer darum in dieser Linie weiter denkt und glaubt, der hat nicht nur die Drewssche Verachtung der Geschichte Jesu überwunden, sondern auch die Wertung des historischen Jesus im Liberalismus weit, weit

hinter sich gelassen. Ihm bedeutet diese Geschichte soviel, daß er sie ihrer Vergänglichkeit entkleidet und ganz und gar übergeschichtlich werden läßt.

Freilich, wenn dieser Geschichtsverlauf so in die Ewigkeit eingehen soll, dann muß er schon, während er auf dieser Welt wirklich wurde, ganz besondere Merkmale an sich getragen haben. Das Leben eines „unruhevollen, unsäglich bangen Menschenkindes", das könnte freilich nicht zu Gott erhöht werden, sondern nur das in heiliger Klarheit und seliger Ruhe mitten in allem Kampf verlaufende Dasein des wirklichen Heilands der Evangelien. Einen Menschen, der im Unterschied zu moderner professoraler Gerechtigkeit das Bild seiner Gegner „unbillig" ins Schwarze zeichnete, möchten wir nicht auf dem Richterthrone Gottes sehen, wohl aber den, der stets wußte, was im Menschen war und alle darum in vollendeter Billigkeit richtete. Eine Persönlichkeit, für die „singende Vögel und spielende Kinder" die Hauptsache waren, hätte im Himmel nicht das rechte Gesichtsfeld, wohl aber der, dessen Blick sich den Armen zuwandte und dessen Ohr auf den Schrei nach Erbarmen lauschte, der sich auch der Brust der Stärksten entringt. Weltherr kann in allen Äonen nur werden, wer schon in der Zeit eine Vollmacht sonder Gleichen über Seelen und Leiber, Sturm und Boot ausübte und mit hörbar menschlichem Wort noch in der Geschichte sprach: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden". Der Mensch, dessen individuell geschichtliche Person zu Gott erhoben wird, war auch schon Gott, als er in der Geschichte wirkte und bevor er in die Geschichte kam. Die Erhebung eines bloßen Menschen zu Gott wäre Kreaturvergötterung und wir würden objektiv etwas als wirklich setzen, was wir subjektiv bei der liberalen Jesusverehrung als irreligiös ablehnten. Nur an die Vergöttlichung eines Menschen zu denken, bedeutete wieder einen Rückfall auf heidnische Religionsstufen. Darum müssen wir die Gewißheit hinzunehmen, daß er, wie er in der Ewigkeit Mensch und Gott ist, so in der Geschichte schon Gottmensch war. Die Betrachtung des wirklichen evangelischen Lebensbildes ohne alle Abstriche bestätigt seine Gottmenschheit.[1]) Wir müssen dann noch

[1]) Unter den vielen neueren Schriften, die den Beweis für diese Behauptung liefern, verweisen wir neben den biblischen Theologien als besonders

einen Schritt weiter gehen. Zum Wesen Gottes gehört die Ewigkeit, Gottheit entsteht nicht erst einmal in der Geschichte, sondern sie kann nur in die Geschichte eintreten aus der Ewigkeit, darum müssen wir die Gottheit Christi stets vorhanden präexistent denken; sie macht einen persönlichen Bestandteil des ewigen trinitarischen Wesens Gottes aus, wie das der erste Aufsatz darzulegen suchte. Christus war Gott, wurde und blieb der Gottmensch — darin spricht sich das Wesen des biblisch-kirchlichen Verständnisses der Person Jesu aus. In ihm ist die volle Ewigkeit, Zeitlosigkeit, Göttlichkeit geborgen, die Drews von seiner Erlösungsidee aussagt, nicht minder aber auch die Persönlichkeit und Geschichtlichkeit, welche die liberale Jesusverehrung als religiös so wertvoll betonte. In dieser Anschauung ist beides auch nicht nur nebeneinander gestellt, sondern unauflöslich miteinander verbunden, nec caro extra logon, nec logos extra carnem (Weder das Fleisch außerhalb der Gottheit, noch die Gottheit außerhalb des Fleisches). Wir wissen sehr wohl, daß die begriffliche Ausgleichung und Verbindung zwischen Gottheit und Menschheit keine geringen Schwierigkeiten macht, besonders wenn sie sich am wirklichen Geschichtsbilde des biblischen Christus bewähren soll. Aber einmal finden wir, daß in der langen und immer erneuten Behandlung dieses Problemes in der christlichen Theologie eine Reihe ganz annehmbarer Resultate erzielt ist; so ganz ohne Sinn war doch die Zweinaturenlehre nicht und auch die Kenotik des neunzehnten Jahrhunderts und J. A. Dorners Entwicklungschristologie dürfte Elemente in sich bergen, deren Verknüpfung und Weiterführung zu einem tieferen Verständnis der Gottmenschheit Jesu führt. So vorstellbar wie der „historische Jesus" und so rationell wie die Drewssche „Christusidee", dürfte selbst bei einer noch so brüchigen und lückenhaften Theorie auch der Gottmensch Jesus Christus noch immer sein. Aber von dem Gelingen dieser dogmatischen Versuche, zu deren immer erneuten Entwurf nicht nur wissenschaftliche, son-

eindrucksvoll auf W. Walther: „Über die Persönlichkeit Jesu" (in „Jesus Christus für unsere Zeit" Hamburg 1907) und L. Ihmels: „Wer war Jesus? Was wollte Jesus?" 4. Aufl. Leipzig 1908. Von katholischer Seite vergleiche Seitz: „Das Evangelium vom Gottessohn" 1908.

dern auch religiöse Motive drängen, hängt allerdings der Bestand des Christusglaubens nicht ab. Wir sind mit J. Weiß ganz in der freilich mißverständlich und unzureichend ausgedrückten Tendenz einig: „Ihn (Jesum) zu verstehen, von ihm einen Eindruck gewinnen, uns von ihm in sein Leben mit dem Vater hineinziehen lassen — das ist für uns wichtiger als eine Bekenntnisformel zu finden, mit der wir dogmatisch korrekt und geschichtstreu zugleich sein könnten" (Christus. Die Anfänge des Dogmas, 1909, S. 88). Auch wir möchten nur soviel mit absoluter Sicherheit an Christus erkennen, daß wir an ihn glauben können. Und dazu bedarf es allerdings nicht weniger denn der Gewißheit, daß er Gott und Mensch zugleich war. Ist sie aber erreicht, dann ist es möglich, daß der Glaube sich auch auf ihn richtet oder um es noch zutreffender und in einer jedes Mißverständnis ausschließenden Form zu sagen: Der Gottmensch Jesus Christus und der Glaube sind Korrelate, eins ist nicht ohne das andere oder vor dem anderen. Wer ihn in dieser Bestimmtheit erkennt, der muß ihm glauben, und wer ihm glaubt, der erkennt ihn damit als Gott an. „Die Tatsache, daß wir an Christus glauben, enthält bereits in sich die religiöse Überzeugung von der Gottheit Christi" (R. Seeberg: Warum glauben wir an Christus in „Von Christus und dem Christentum", 1908, S. 8).

Daß wir in der Verknüpfung des religiösen Glaubens im vollen Sinne des Wortes mit der Person Christi „geschichtstreu", d. h. im Sinne der urchristlichen Religion verfahren, bedarf wieder keines ausgeführteren Beweises. Das ergibt sich mit voller Deutlichkeit aus dem reichen Material, wie es Schlatter in seinem „Der Glaube im Neuen Testament", 3. Aufl. 1905, und kürzer in seiner „Biblischen Theologie" I, 1910, S. 288 ff. zusammengestellt hat, wo es heißt: „Für sich hat Jesus das Vertrauen in derselben Weise gefordert wie für Gott. . . Dadurch entsteht im Glauben keine Spaltung, als käme nun ein auf Jesus gerichteter Glaube neben dem auf Gott gerichteten zu stehen: der Glaube wendet sich vielmehr mit einem ungeteilten Akt in Jesus an Gott" (l. c. 294). Johannes hat wirklich wieder die tiefsten Tendenzen der urchristlichen Religion erfaßt, wenn er am Schlusse seines Evangeliums den Sohn Gottes und den Glauben so eng wie

Ring und Edelstein zusammenschließt: „daß ihr glaubet, Jesus sei der Christ der Sohn Gottes, und daß ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen“ (20,31). Von den Tagen der Apostel an wurde es nach den Worten jenes alten Hymnus (1. Tim. 3,16) zur Wahrheit ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ (geglaubet von der Welt), und keiner der großen und starken Christen hat darauf verzichtet an Christus zu glauben. Das reformatorische Christentum war durch und durch Christusglaube. —

Alle Hauptmomente des Glaubens verbinden sich harmonisch und innerlich mit Christus. Wirklicher Glaube ist Erkenntnis, kein Träumen, keine phantastische Spekulation, keine bloße wohlige Stimmung, sondern Erfassen eines Objektes in Deutlichkeit und Klarheit, das einer anderen Welt angehört. Glaube ist Erkenntnis des Göttlichen. Christus aber lebt in der Sphäre des Göttlichen aber nicht als ein Geist, an dem sich nichts Deutliches wahrnehmen läßt und den wir darum nach unserem Belieben gestalten können. Nein, dieser göttliche Christus ist mit den vollen Farben seiner irdischen Leibhaftigkeit und seiner scharf umrissenen geschichtlichen Wirklichkeit ausgestattet. Die sieht der Glaube, und er hört deutliche vernehmbare Worte, empfängt klare Ziele, fühlt sich verurteilt aus erkennbaren Gründen und vorwärts gewiesen auf greifbare Güter. Die Ewigkeit bekommt einen Inhalt, weil Geschichte in göttlicher Form in ihr weiterlebt. Darum können wir diesem Objekt gegenüber immer wieder sprechen: „Wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.“ — Und mit dieser Glaubenserkenntnis erwächst der freie Glaubensgehorsam. Religiosität und Glaube ist Gehorsam, eine zwar unmoderne, aber darum nicht minder gewisse Tatsache. Der Gottmensch Christus ist die Gestalt und besitzt die Eigenschaften, daß er uns wirklich zu unterwerfen und wir ihm frei zu gehorchen vermögen. Einem Menschen, uns gleich, zu gehorchen, einem Heros uns zu unterwerfen, daß wir ihm die letzte Entscheidung in den tiefsten Fragen gestatteten, ihm unser Schicksal für Zeit und Ewigkeit anvertrauten, wäre Menschendienst und führte zu erbärmlicher Sklaverei. Christo aber halb selbständig, halb unterworfen gegenüber zu stehen, erfüllte den tiefsten Bedarf unserer Seele nach voller Abhängigkeit und unbedingten Gehorchen nicht.

Christus als Gottmensch dagegen können wir freien und seligen Gehorsam leisten, ohne unserer Menschenwürde etwas zu vergeben, weil er unser Herr ist, der uns entweder widerwillig zerbricht oder freiwillig unterwirft. Durch sein menschliches Leben, Leiden und Dienen gewinnt er uns das Herz ab, daß wir nicht nur durch die Macht seiner Gottheit uns zwingen, sondern auch durch die Vorbildlichkeit seiner Menschheit uns locken lassen. Es bedarf seiner Gottheit, damit wir zum völligen Gehorsam kommen, es bedarf seiner Menschheit dazu, daß es ein freier und williger Gehorsam werde.

Aus dieser Erkenntnis und Unterwerfung — oder mit ihr, wenn wir an die Wirklichkeit des Lebens denken — wird das ehrerbietige Vertrauen geboren, das den christlich-religiösen Glauben charakterisiert. Dem zu vertrauen, den wir nie gesehen haben und der in unnahbarer Majestät in einer anderen, göttlichen Welt thront, ist dem Menschen immer unsäglich schwer geworden, wenn es ihm überhaupt je gelang. Ihm, dem Heiligen aber zu nahen, wurde dem erwachten Gewissen unmöglich, und Mißtrauen gegenüber Gott für den natürlichen Menschen das Normale. Jesu Menschheit erweckt dagegen Vertrauen, er ist uns ja ganz gleich geworden und steht wie Bruder zu Bruder, es sind die gleichen Leiden und Versuchungen, die ihn und uns betrafen, darum können wir die Gewißheit haben, bei ihm auf volles Verständnis zu treffen. Sonderlich aber ist es seine Stellung zur Sünde, die uns Vertrauen abgewinnt. Er leugnet ihre Schuld nicht, er macht sie nicht kleiner und sucht uns nicht wie die Menschen durch „Wegreden" der Schuld vertrauensselig und sicher zu machen. Nein, er erkennt sie an und bestätigt dadurch die Wahrheit des eignen Urteils. Schon diese seine Wahrhaftigkeit macht ihn uns vertrauenswert, aber noch mehr wird er uns dazu durch seine Überwindung der Sünde, vornehmlich durch sein Kreuz. Menschen, die uns nicht nur mit dem Wort, sondern mit der Tat lieben, denen trauen wir. Wieviel mehr aber müssen wir dem trauen, der mit dem Opfer seines Lebens uns versöhnt und erlöst hat. Wir kommen darum gerade mit unseren schwersten Ketten zu ihm in der festen Zuversicht, daß er sie löse. Es be-

darf seiner Menschheit und gerade dieser Geschichte, wie Jesus sie erlebte, damit religiöses Vertrauen in den Herzen der Menschen entstehen kann. Aber auch auf seine Gottheit können wir nicht verzichten. Sie bewahrt unser Vertrauen davor, daß es nicht ein zudringliches und plumpes werde, daß es nicht den religiösen Charakter der Unterordnung verliere. Gerade, auch in seiner Stellung zur Sünde, in ihrer Verurteilung wie Überwindung erschließt sich göttliche Majestät. Vor allem aber können wir auf die Dauer in den ewigen Schicksalsfragen nur dem vertrauen, der Macht hat sie zu lösen, der Herr ist über die Geschichte, wie über die Ewigkeit. „Weg hat er allerwegen, an Mitteln fehlts ihm nicht," das gilt doch nur von Gott, und das muß vorhanden sein, wo religiöses Vertrauen entstehen und beharren soll. Über allen Dingen muß der stehen, dem wir vertrauen und glauben können.

Dieser Glaube verbindet sich und wirkt das Gebet zu Christus. Als unseren Herrn und Gott schauen wir zu ihm auf, reden mit ihm als dem Allgegenwärtigen, danken und bitten ihn als den Allwirksamen.

Religiöschristliche, am Worte genährte Psychologie könnte diese Züge des Christusglaubens noch viel reicher und innerlicher gestalten. Uns mögen die angedeuteten Linien genügen, da sie zu dem Urteil berechtigten, daß der Christusglaube den umfassendsten und fortgeschrittensten religiösen Typus gerade im Vergleich mit der Jesusverehrung und dem Preis der Christusidee darstellt. Wir müssen darum jeden Versuch seiner Beseitigung als einen religiösen Rückschritt werten und dawider mit aller Kraft kämpfen. Christusglaube bleibt das Reichste und Größte, was es gibt. Jesu eigene Sorge richtete sich auf nichts mehr als auf die Entstehung und das Bleiben dieses Glaubens: „Doch wenn des Menschen Sohn kommen wird, meinst du, daß er auch werde Glauben finden auf der Erde?" Wir wissen es nicht, aber wir bitten ihn, daß er selbst uns diesen Christusglauben schenke und ihn der Kirche der Reformation erhalte.

Druck von Greßner & Schramm, Leipzig.

Tymachen [illegible]
Legen den religiösen [illegible]
[illegible]

Vier Vorlesungen
363736

JUL 1 3 '14 Berthold Appelbaum
Middle Div. 11.

JUL 2 3 '14 Berthold Sperlan
W.A.C. Middle Div. 81

B. Schalow.
JUL 3 0 '15 Midl. Div. 101.